

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
КАРЕЛЬСКИЙ ФИЛИАЛ  
Институт языка, литературы и истории

Ю. Ю. СУРХАСКО



# КАРЕЛЬСКАЯ СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

(конец XIX—начало XX в.)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
Ленинградское отделение  
ЛЕНИНГРАД • 1977

94898К

1992 г.

Монография представляет собой исследование традиционного карельского свадебного ритуала, основные обряды которого рассматриваются в их взаимосвязях и последовательности на фоне этнической, социально-экономической и культурной истории карел КАСР. Особое внимание уделяется этнической специфике обрядности, и прежде всего многочисленным пережиткам древних форм общественного и семейного быта, а также дохристианским религиозно-магическим представлениям карельского крестьянства.

Издание рассчитано на этнографов, фольклористов, историков, социологов, а также на всех интересующихся обрядами народов СССР.

Ответственные редакторы  
К. В. ЧИСТОВ, В. В. ПИМЕНОВ

95024К

С 10602-567 135-77  
042 (02)-77

© Издательство «Наука», 1977

БИБЛИОТЕКА  
Карельского филиала  
Академии наук СССР

## ОТ РЕДАКТОРОВ



✓ Обрядовая жизнь народов, в частности свадебная обрядность, — традиционная тема этнографических исследований. Свадебные обряды карельского народа тоже подвергались изучению как отечественными, так и зарубежными этнографами. Тем не менее появление труда Ю. Ю. Сурхаско знаменует собой важный этап в изучении обрядовой жизни карельского народа, а также, может быть, возникновение еще одного подхода к исследованию обрядов вообще.

Работа Ю. Ю. Сурхаско — капитальный труд, в котором автор поставил себе целью прежде всего составить максимально подробное описание карельских свадебных обрядов в реальной последовательности их соблюдения и бытования, создать своеобразный свод сведений по этим вопросам.

Подробность, детальность, внимание к частностям, направленные на выявление строгой последовательности протекания свадебного ритуала, вывели автора за рамки эмпирического словесного описания и позволили прийти к весьма существенным обобщениям, к пониманию внутренней логики совершавшихся обрядовых действий. Изучение механизма взаимодействия элементов свадебного ритуала дало возможность построить направленную модель имплицитных связей (с их вариантами) — важнейшее условие для дальнейшего исследования структуры свадебного ритуала на более абстрактном уровне функциональной модели.

Ю. Ю. Сурхаско стремится проследить развитие каждого элемента свадебного ритуала в той мере, в какой это вообще возможно, опираясь на этнографический материал и углубляя свой анализ хронологически подчас до последней трети XVIII столетия. Таким образом, в его исследовании нарисована довольно стройная картина развития карельской свадебной обрядности за ряд десятилетий.

Подлинно исторический подход неотделим от анализа социальной сущности и социальной обусловленности изучаемого объекта в контексте действительного исторического развития изучаемого региона и всей страны. Ю. Ю. Сурхаско со знанием дела и в необходимой мере вводит в свое исследование сведения, каса-



ющиеся экономической, социально-политической, культурно-языковой истории Карелии, принимает во внимание особенности развития ее отдельных районов, говорит о внедрении в карельскую деревню капиталистических отношений в XIX в., особенно в его второй половине, что вызвало классовое расслоение в среде карельского крестьянства и прямо, а также косвенно повлияло на ход эволюции народной обрядности. Рассмотрение свадебных обрядов с точки зрения классового состава общества, имущественных и иных социальных отношений, складывающихся на разных этапах в карельской деревне, делает труд Ю. Ю. Сурхаско интересным документом, освещающим исторический процесс с быденной, бытовой стороны, в его повседневных поведенческих проявлениях.

Работа Ю. Ю. Сурхаско — этнографическое исследование. Это означает (помимо всего прочего), что автор поставил перед собой задачу изучить соотношение между непосредственным объектом исследования — карельским свадебным ритуалом — и более широким и сложным явлением — карельским этносом. Автор прослеживает эти связи, он видит частичное совпадение и частичное несовпадение границ этих явлений и стремится выяснить причины, породившие такую сложную ситуацию. Многочисленные и разнообразные проверенные и систематизированные факты, использование обширного круга фольклорных, исторических и этнографических источников, сопоставления с аналогичными данными, относящимися к этнографии соседних (этнически родственных и неродственных) народов, приводят исследователя к интересным заключениям этноисторического характера.

Ю. Ю. Сурхаско с 1964 г. систематически участвует в этнографических экспедициях. Это дало возможность построить исследование не только на литературных, но и на полевых материалах, собранных по современной методике.

Разумеется, монография, предложенная читателю, не охватывает всех вопросов изучения карельской традиционной свадьбы. Генезис отдельных элементов обрядности, их семантика, развернутое историческое объяснение сходств и различий карельской свадьбы со свадебными ритуалами родственных финно-угорских или других народов, населяющих северо-восточные районы Европы, проблемы современной трансформации брачной обрядности, соотношение и историческое развитие функций обрядов и обрядового фольклора и многие другие вопросы еще ждут своего исследования. Хочется пожелать автору не только продолжить собирание материала (особенно полевого), но и сосредоточить внимание на выявлении закономерностей функционирования и развития свадебной обрядности.

*К. Чистов, В. Пименов*

## ВВЕДЕНИЕ

Свадебные обряды — это различные сцены одной пьесы, в которой чередуются пение, танцы, увеселение и жалобы, пиршество и насилие; пьесы, сочиненной и представленной народами всей земли. Тема всюду одинаковая, только эпизоды различны.

[111, с. 75]

Еще сравнительно недавно свадьба с ее торжественным, театрализованным ритуалом, обилием развлекательно-игровых действий, красочностью нарядов и украшений, поэтичностью песен и причитаний относилась к наиболее праздничным событиям в жизни карельской деревни. Традиционные свадебные обряды выполняли весьма разнообразные функции. Важнейшие из них — общественное и религиозное санкционирование заключаемого брака, а также посвячительно-воспитательная и эстетическая функции. С полифункциональностью свадебного ритуала связан синкретизм его обрядового содержания, прямо или косвенно затрагивавшего почти все стороны народной жизни, так как в нем переплетались самые разнообразные элементы обрядности, в которых находили проявление и специфические для карельской деревни социальные и экономические взаимоотношения людей, и особенности их семейного быта и хозяйственной деятельности, и духовная культура народа (его фольклор, искусство, верования), и т. д. В обрядовых институтах благодаря их особой консервативности сохраняются многочисленные пережитки более ранних форм семейного и общественного быта, отголоски древних обычаев и обрядов. Так, в традиционном свадебном ритуале неизбежно отражалась длительная история эволюции семейно-брачных институтов и еще более длительная и сложная история развития народной культуры, а в конечном счете — этническая история. В этом смысле карельская свадьба конца XIX — начала XX в. представляет большой интерес для сравнительно-исторического изучения.

## Краткий историографический очерк

Изучение карельского народа, его культуры и языка осуществлялось представителями русской и финляндской науки. Начало изучению карел, как и других народов России, было поло-

жено русской наукой еще в XVIII в., тогда как с финской стороны научный интерес к карелам развился только в XIX в. С тех пор в числе традиционных объектов исследований находится и карельская свадьба как одно из наиболее ярких явлений духовной культуры народа. Однако почти вся работа сводилась к собиранию эмпирического материала, причем само собирание носило бессистемный характер, вследствие чего первая стадия изучения — накопление сведений — очень затянулась.

Несмотря на кажущееся обилие накопленных за полтора с лишним столетия материалов, они страдают существенными недостатками, и прежде всего неполнотой. Последняя обнаруживается в свойственных большей части описаний пробелах в освещении тех или иных обрядовых явлений, что делает эти сведения трудносопоставимыми. Кроме того, собранные материалы весьма неравномерно представляют локальные варианты: если об одних этнографических группах карел имеется много разновременных описаний свадебного ритуала, то другие группы описывались значительно меньше, а о некоторых группах практически нет материала.

Большая часть описаний относится приблизительно к одному отрезку времени — второй половине XIX—началу XX в., причем особенно много их приходится на 1880—1910 гг. Главную ценность всех этих описаний в настоящее время представляет их фактографическая основа. В данной работе они используются преимущественно как источники, и поэтому анализировать здесь каждое описание мы не видим необходимости.

Исходя из того что изучение этнографии карел в дореволюционной русской науке в методологическом и в методическом отношениях существенно отличалось от исследований финляндских этнографов, представляется целесообразным рассмотреть по отдельности русскую дореволюционную и финляндскую литературу о карельской свадьбе. Далее, поскольку изучение карел советской этнографической наукой, хотя и продолжающей лучшие традиции старой русской этнографии, тоже имеет свои особенности, мы проанализируем, что сделано советскими учеными по интересующему нас вопросу.

Во второй половине XVIII в. в России по инициативе Академии наук был начат организованный сбор сведений для «географического описания Российского государства» и для нового «Российского атласа». Анкеты Академии наук, подкрепленные соответствующими правительственными указами, рассылались на места, и в том числе в Карелию. В результате были собраны многочисленные статистические, экономические, географические, исторические, этнографические и тому подобные сведения, составлены описания всей Карелии и многих отдельных погостов [о первых описаниях Карелии см.: 160, с. 75—89].

Большую работу по заполнению присланной в Петрозаводск в 1784 г. анкеты, известной под названием «Топографические

запросы», проделал тогдашний олонецкий губернатор Г. Р. Державин. Именно ему принадлежит первое в истории описание карельского свадебного ритуала. Совершая в 1785 г. путешествие в целях «обозрения губернии», он, в частности, наблюдал и зафиксировал свадьбу северных (юшкозерских) карел [48, с. 157—191]. Судя по этому описанию, юшкозерская свадьба конца XVIII в. лишь в незначительных деталях отличалась от северокарельского свадебного ритуала конца XIX—начала XX в., отдельные же элементы обрядности, выпавшие из вариантов свадьбы более позднего времени, но сохранившиеся в некоторых других локальных вариантах, представляют большой интерес для сравнительно-исторического анализа.

С учреждением в середине XIX в. Русского географического общества начался новый этап в развитии русской этнографии. Этнографические материалы, собранные в архиве РГО (ныне — архив ВГО), были в свое время проаннотированы Д. К. Зелениным [68, 71]. Поэтому мы можем воздержаться от рассмотрения всех материалов по карелам, а ограничиться лишь указанием на одну, наиболее значительную и объективную работу — на рукопись Ф. Ладвинского, в которой подробно описаны, в частности, свадебные обряды сегозерских карел. Одним из достоинств рукописи, датированной 1854 г., можно считать наблюдение Ладвинского за влиянием имущественного неравенства крестьян на их свадебную обрядность. «Обряды сии бывают, по состоянию брачных, коротки или более продолжительны», — замечает он [ГА, № 5, с. 8—11, 20].

С развитием этнографической науки в России заметно возрос на местах интерес к народным обычаям и обрядам, к общественному и семейному быту крестьянства. Оживилась краеведческая деятельность также в Карелии. И хотя более интенсивно изучалась этнография русского населения, внимание ряда краеведов и наблюдателей привлекала также культура карел. В местных изданиях, и главным образом в «Олонецких губернских ведомостях», начиная с середины XIX в. печаталось большое количество различных материалов по этнографии карел, и в том числе по свадебным обрядам [36].

Первой значительной публикацией карельской свадьбы явилась статья А. Петропавловского «Свадебные обряды в Янгозерском и других приходах Повенецкого уезда», в которой описываются основные обряды ритуала — от сватовства до проводов молодых на брачное ложе [154].

К лучшим из опубликованных в «Олонецких губернских ведомостях» работ местных авторов, в более или менее значительной степени изучавших карельскую свадьбу, следует отнести статью А. Я. Колясникова о юридических обычаях карел Олонецкого уезда, в которой много внимания уделено нормам обычного права, связанным с браком и свадьбой, — праву девушек на приданое, роли коллектива родственников в решении вопроса



о браке и др. [95]. Тщательность описания, обилие местных карельских терминов (приводятся даже некоторые традиционные диалоги) выгодно отличают статью неизвестного автора (подпись — П. М.), опубликованную под рубрикой «Из быта и верований карел Олонецкой губернии» [78]. Богатый материал по различным видам любовной магии у южных карел представлен в анонимной статье «Карельская девушка и ее „лемби“», автор которой пытается также раскрыть мифологическое содержание понятия «лемби» [96]. Ценными наблюдениями за свадебной обрядностью карел богаты «этнографические заметки» М. Георгиевского о Святозере [41], статья И. Благовещенского о формах общения молодежи [17] и многие другие публикации [например: 134, 153, 167, 168].

До сих пор мы говорили о работах, выполненных преимущественно на любительском уровне. Однако уже с 1860-х гг. в русской литературе изредка стали появляться и более квалифицированные публикации по этнографии карел, в той или иной степени касавшиеся свадьбы, а также работы, специально ей посвященные. Некоторые из этих трудов принадлежат ученым, представлявшим прогрессивное направление отечественной этнографии. Сводом этнографических, статистических и других сведений о северных, архангельских карелах можно назвать труд П. П. Чубинского, получивший по праву высокое признание в советской историографии [7, с. 103]. Рассказывая о семейных обрядах, Чубинский приводит весьма подробные, с местными терминами, описания двух локальных вариантов свадебного ритуала — ухтинского и юшкозерского [225, с. 65—134].

Важной вехой в истории этнографического изучения народов Европейского Севера России, и в том числе карел, явилось исследование А. Я. Ефименко «Юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов» [56]. В карельском разделе монографии подробно рассматриваются свадебные обычаи и обряды северных карел, причем использованы не только печатные источники (главным образом работа П. П. Чубинского), но и большой документальный материал — решения волостных судов. А. Я. Ефименко, занимавшаяся, как и П. С. Ефименко, этнографией русского населения Архангельской губернии [см., например: 57, 59, 60], понимала специфику его взаимоотношений с местным «инородческим» населением и, пожалуй, впервые в литературе отметила двусторонний характер этнокультурных связей между народами. Эти связи, подчеркивала А. Я. Ефименко, отнюдь не ограничивались только воздействием русского народа на «инородцев», «с другой стороны, и русские должны были кое-что принять от этих племен» [56, с. 5]. Такое объективное высказывание, основанное на глубоком знании материала, представляет особую ценность, тем более что у ряда дореволюционных авторов (и даже у некоторых советских этнографов) сложились упрощенные представления о якобы совершившейся культурной ассимиляции карел русскими.

В отношении к карельской свадьбе такое представление особенно ярко проявилось, например, в очерке Н. Камкина «Архангельские корелы». Большое сходство между карельскими и севернорусскими свадебными обрядами послужило ему поводом вообще отрицать самобытный характер свадебной обрядности карел и утверждать, будто «почти все то, что относится к женитьбе, копия с русских обычаев... с некоторыми лишь незначительными изменениями в деталях. То же засылание сватов, те же разговоры о „товаре“ и „куще“, то же рукобитие и винопитие, те же смотрины, те же, наконец, причитания невесты и девушек, что и у русских» [90, с. 665].

Сложность и многогранность этнокультурных взаимосвязей между карелами и соседним русским населением хорошо осознавал местный этнограф и краевед Н. Ф. Лесков. К сожалению, в нашей литературе его научная деятельность еще не получила достаточного освещения, несмотря на то что в дореволюционной этнографической науке о карелах она составляет значительную страницу [см.: 206, с. 18; 292]. Выходец из карельского народа, Н. Ф. Лесков хорошо знал жизнь южных карел и в своих статьях, посвященных семейной и календарной обрядности, религиозно-магическим представлениям и обрядам [112—115], раскрыл глубокую самобытность духовной культуры своего народа. Но показывая, что в жизни карел сохранилось много оригинального и что «в особенности много своеобразия в обрядах... свадебных и погребальных» [114, с. 499 сл.], он в то же время подчеркивал тесную взаимосвязь между карельской и русской культурами. Н. Ф. Лесков, как и А. Я. Ефименко, утверждал, что в ходе длительного общения карел с русскими обе стороны оказывали взаимное воздействие и «что результатом такого близкого общения является то обстоятельство, что как русские, так и карелы многое перенимают и заимствуют друг от друга, начиная от языка и кончая покроем одежды» [112, с. 97].

Из русских этнографических работ о карелах начала XX в. наиболее значительной явилась книга путевых очерков И. В. Оленева [146. Ср.: 206, с. 18]. Основываясь главным образом на личных наблюдениях, автор приводит сведения о семейном быте, о свадьбе и браке северных карел. Несомненной заслугой Оленева можно считать также то, что он опубликовал в своей книге ряд материалов, собранных к этому времени финляндскими исследователями (фотографии свадебных обрядов, музейные фонды и пр.). Надо, однако, заметить, что некоторые наблюдения автора страдают поверхностностью, допущены неточности и в описаниях свадебных обрядов; например, случайная вариация ритуала, неизвестно где наблюдавшаяся Оленевым, выдается за типичную, имеются недоразумения в перечне свадебных чинов и др.

Как видим, в дореволюционной России изучением карельской свадьбы занимались в той или иной степени очень многие, начиная с Г. Р. Державина и кончая местными краеведами и наблю-



дателями. Само изучение сводилось преимущественно к накоплению сведений о свадебной обрядности карел, и почти все работы, как печатные, так и неопубликованные, представляют собой более или менее подробные описания обрядов и обычаев, лишь некоторые из них носят исследовательский характер (труды А. Я. Ефименко, Н. Ф. Лескова и др.).

Культура карельского народа сыграла огромную роль в формировании национальной культуры финнов-суоми. Поэтому вполне понятен особый интерес, который ученые Финляндии издавна проявляли к карелам. Этот интерес отчасти был вызван также стремлением молодой финляндской буржуазии к пробуждению национального самосознания в своем народе.

В финляндской фольклористике и этнографии долгое время считалась незыблемой истиной теория о западнофинском (емьском) происхождении карел. Карельская же культура рассматривалась лишь как прямое продолжение древней финской культуры. Аналогичный панфинский подход в качестве методологической установки практиковался представителями финляндской этнографической школы не только по отношению к карелам, но также по отношению к другим финно-угорским народам. Стремясь найти «научное» обоснование идеи этнокультурного единства финно-угорских народов, буржуазные этнографы Финляндии десятилетиями изучали их культуру, но делали это чаще всего в отрыве от конкретных исторических условий развития, без учета взаимодействия их с другими, иноязычными народами. Этих ученых интересовали преимущественно те черты культуры, которые, на их взгляд, являлись бы общими для всех финно-угорских народов и составляли бы основу некоей особой финно-угорской культуры.

Подобная антиисторическая направленность деятельности финляндских этнографов неоднократно подвергалась справедливой и принципиальной критике со стороны советских ученых. Еще в 1931 г. М. Ю. Пальвадре критиковала их за свойственную им «узость национализма». «При анализе тех или других явлений, — писала она, — пользуются исключительно сравнительным методом, причем сравниваются только отдельные финно-угорские народы между собою — от финнов до остяков и вогулов и обратно» [150, с. 44]. В основном такие же замечания в адрес буржуазных этнографов Финляндии высказывали в 1940-х гг. Н. Н. Чебоксаров [219, с. 176; 220, с. 198, 199] и сравнительно недавно Р. Ф. Тароева [206, с. 19], Ф. В. Плесовский [161, с. 6], А. С. Жербин [62, с. 249—253] и др.

В послевоенный период в связи с общим ростом влияния прогрессивных демократических сил в общественной и политической жизни Финляндии усилилось влияние прогрессивных ученых и в этнографической науке. Заметно возрос интерес финляндской общественности к достижениям советской науки, и в том числе советского финноугроведения, все настоятельнее стали звучать трезвые голоса, призывающие к отказу от панфиннизма. В этом

смысле существенными для нового направления в финляндской этнографии стали работы К. Вилкуна, который еще в 1950 г. подчеркивал, что никакой внеисторической, не зависящей от окружения, «особой финно-угорской культуры» не существует. «Мы, — писал он, — можем, не смущаясь, сказать, что едва ли возможно выяснить историю и происхождение хотя бы одного относящегося к финской народной культуре явления или предмета, обычая или верования, изучая их исключительно в финно-угорской перспективе» [374, с. 20 сл.].

Изменения во взглядах финляндских этнографов и историков коснулись, естественно, и отношения к карелам. В среде прогрессивных ученых появляется все больше сторонников объективного отношения к истории и культуре карельского народа.<sup>1</sup>

В истории изучения финляндскими учеными карельской свадебной обрядности можно условно выделить три стадии. На первой основной вклад внесли собиратели фольклора. Многие из них не просто записывали произведения народной поэзии, они наблюдали и изучали быт народа, его обычаи и обряды. Их путевые заметки содержат наряду с отрывочными сведениями о культуре и быте также более или менее подробные описания отдельных явлений народной культуры, и в частности свадебных обрядов.

В этом отношении наиболее содержательны путевые дневники Э. Леннрота [306]. Кроме того, собирая эпические руны, лирические и свадебные песни, Леннрот группировал их по тематическим циклам, которые затем, обработав, объединил в эпос «Калевала». Один из таких циклов, «Песни свадебников», явился первым сводом северокарельских свадебных песен и был положен в основу рун 20—25 «Калевалы»; в первоначальном же виде этот сборник был опубликован только в 1891 г. [308, с. 75—88]. Леннрот также составил описание свадебных обрядов в районе Кестеньги, явившееся первой в литературе публикацией карельской свадьбы [307].

Из путевых заметок других собирателей фольклора заслуживает внимания очерк М. А. Кастрена о его фольклорной экспедиции в Карелию в 1839 г.; Кастрен отмечает, в частности, большую роль религиозно-магических обрядов в жизни карел и других финноязычных народов [317, с. 11 сл.]. Глубокий интерес к народной культуре и быту карел проявил В. Р. Петрелиус, совершивший в 1892 г. фольклорную экспедицию к валдайским карелам. Его воспоминания об этой поездке ценны для нас уникальным описанием некоторых особенностей карельской свадьбы [381].

Следующая стадия в изучении финнами этнографии карельского народа началась в конце XIX в. и связана с общим развитием этнографической науки в России и в Западной Европе. Для этой стадии характерны уже более разносторонний сбор этногра-

<sup>1</sup> Нам уже приходилось писать об этом ранее [199, 361].

фических сведений, более глубокое проникновение в народную культуру, хотя о систематическом изучении свадебных обрядов говорить еще не приходится. У ряда этнографов мы находим довольно полные описания карельского свадебного ритуала. Авторы часто не ограничиваются только личными наблюдениями, они пользуются помощью многочисленных информантов, архивными и печатными источниками. В целом их путевые очерки представляют собой уже не просто беллетризованные полевые дневники, а в какой-то мере даже научные исследования. К таковым относится, например, серия статей А. О. Гейкеля «Этнографические исследования в Карелии», в которых описываются, в частности, свадебные обычаи и обряды «православного» (т. е. карельского) населения северо-восточного Приладожья и их отличия от обрядов «лютеранского» (финского) населения Приладожья и Карельского перешейка [259].

Разносторонний этнографический материал о северных карелах содержит книга И. К. Инха «В песенном краю Калевалы» [270], написанная в результате путешествия «по тропам Э. Леннрота», совершенного совместно с другим этнографом, К. Ф. Карьялайненом в 1894 г. Много внимания Инха и Карьялайнен уделяли также свадебным обрядам. Карьялайнен составил подробное описание северокарельской свадьбы, Инха иллюстрировал его серией фотографий. Эти материалы особенно ценны, ибо они синхронны наиболее полным описаниям южнокарельской свадьбы, отмеченным ранее.

Развернутая характеристика северокарельских свадебных обрядов дана в книге Ю. Луккаринена «В Архангельской Карелии», вышедшей в 1918 г. Автор детально описывает основные моменты свадебного ритуала, однако некоторые утверждения Луккаринена очень субъективны. Так, например, он категорически отрицает у северных карел (в отличие будто бы от финнов) брак по любви [303, с. 78—92].

Один из видных этнографов Финляндии У. Т. Сирелиус в 1920 г. организовал в районе Суоярви съемки этнографического фильма о карельской свадьбе. В опубликованной затем обширной статье он рассказал о ходе киносъемки и попутно дал характеристику основных обрядов ритуала [357, с. 243—267. См. также: 301, с. 123; 388, с. 12—14].

Прежде чем перейти к рассмотрению третьей стадии изучения карельской культуры, следует сделать оговорку, что точно датировать ее наступление в этнографической науке Финляндии затруднительно. Методы и особенности, свойственные первой, начальной стадии развития финляндской этнографии (приблизительно 1820—1880 гг.), продолжались и на втором этапе, а методы второй стадии (дескриптивность, изложение материала в форме путевых этнографических очерков, манера беллетризованных этнографических описаний и пр.) проявляются и до настоящего времени. Началом третьей стадии можно считать появ-

ление подлинно исследовательских работ как по этнографии финно-угорских народов, так и по частным вопросам, в том числе по свадьбе. Одной из таких работ явилась монография А. Хямляйнена «О свадебных обрядах мордвы, черемисов и вотяков». Материалы карельской свадьбы Хямляйнен использует для сравнительного анализа, причем, что особенно важно как свидетельство его объективности, он не ограничивается только финно-угорскими народами, а отмечает также факт сильного русского влияния на них, доказывая это многочисленными примерами [268].

В XX в. число этнографических работ, посвященных карелам, и в частности их свадебному ритуалу, резко возрастает. Сбор материалов о свадьбе у финнов и карел (в основном, правда, у карел Финляндии) приобретает в XX в. довольно организованный характер. Разрабатываются и рассылаются вопросники, из которых особенно обстоятелен и разносторонен этнолингвистический вопросник 1930 г., составленный А. Репоненом [339]. К сбору сведений привлекаются корреспонденты из местных жителей. Собранные материалы сосредотачиваются в фондах Общества финской литературы (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura), Словарного общества (Sanakirjasäätiö) и др., обрабатываются и используются в многочисленных исследованиях. В самих исследованиях наряду с дескриптивным методом часто применяется метод сравнительного анализа. В последнее время в финляндской этнографии стали широко практиковаться такие методы обработки материала (в том числе по свадьбе), как картографирование, количественный анализ и т. д. Мы отметим здесь лишь наиболее существенные труды, так как большая их часть используется нами в качестве источников.

К ним относится прежде всего очерк А. Ахтия, И. К. Инха и И. Хяркенена «О народных обычаях карел», который опубликован в 1910 г. в «Книге Карелии» и в котором большую часть занимает описание свадебных обрядов и обычаев [282, с. 85—92].<sup>2</sup> Очерк вызывает определенный интерес как первая попытка показать многообразие локальных вариантов свадебного ритуала. Раздел о свадебных обрядах авторы составили из описаний трех вариантов — «олонецкого», «беломорского» и «погранично-карельского». Хотя в этих описаниях наряду с типичными чертами отражены также менее характерные, а то и случайные явления, само намерение выделить обобщенные локальные типы карельской свадьбы может считаться одним из первых шагов по пути ее типологизации.

В 1932 г. «Книга Карелии» вышла в свет «вторым, совершенно обновленным изданием» [283]. Автором очерка «О народных обы-

<sup>2</sup> У нас и в Финляндии в термин «карелы» вкладываются несколько разные значения: в финляндской литературе карелами [karjalaiset] обычно называют не только карельский народ, но также значительную часть финского населения Восточной Финляндии, что отмечал, кстати сказать, и А. И. Попов [166, с. 83].



чаях карел» здесь выступил И. Маннинен, который к тому времени уже опубликовал по крайней мере два описания свадьбы карел района Иломанси [313, 314]. Но если Ахтия, Инха и Хярккенен описывали локальные варианты раздельно, то Маннинен, напротив, попытался свести весь материал в обобщенное описание карельского свадебного ритуала и даже включил в него свадебные обряды финнов Карельского перешейка. Однако на протяжении всего описания он вынужден то и дело отвлекаться на разнообразные местные «отклонения», что лишний раз доказывает, на наш взгляд, невозможность искусственного слияния воедино локальных вариантов карельской (тем более еще и финской) свадьбы, как это пытался сделать Маннинен [315].

Пожалуй, наибольшие успехи достигнуты финляндскими этнографами в сравнительном изучении свадебной обрядности прибалтийско-финских народов. К самым значительным работам в этой области следует отнести монографию Ю. Луккаринена «Свадебные обычаи финнов», изданную Обществом финской литературы в качестве первого выпуска серии работ по истории брака у финноязычных народов [304]. Луккаринен раскрывает многие стороны жизни и взаимоотношений молодежи, связанные с ее подготовкой к вступлению в брак. Круг рассматриваемых вопросов и историкоэтническая основа исследования обширны. Материал исследования относится, правда, преимущественно к финнам, но карелы тоже достаточно представлены. В заслугу Луккаринену можно поставить его попытки отыскать исторические корни наиболее характерных обычаев.

Большую объективную ценность имеют для нас работы фольклориста и этнографа У. Харва (он же Холмберг-Харва и Холмберг). Так, в монографии «Свадебные руны Дальней Карелии» (1929 г.), содержащей в основном текстологический анализ вариантов традиционных свадебных песен-рун, исследователь выявляет общую для разных этнографических групп карел и даже для ряда других прибалтийско-финских народов основу этих песен, отражающую общность многих элементов обрядности у названных народов [265]. Правда, здесь же предпринимается безуспешная, на наш взгляд, попытка восстановить якобы первоначальный текст той или иной песни путем сведения воедино всех ее вариантов. Характерно, что Харва, выступая сторонником теории западнофинского происхождения карельских свадебных песен, сам же вынужден под давлением этнографических фактов признать явно карельские истоки многих тем и даже отдельных песен. Более серьезная этнографическая основа присуща его статье «Миром ждали новолуния» (1939 г.), в которой вынесенная в заголовок пачальная строка из карельской свадебной песни, исполнявшейся при встрече новобрачных, служит отправной точкой исследования о времени заключения браков [256]. Сравнивая данные карельской обрядовой поэзии с имеющимися в литературе сведениями о том, что в прошлом у многих народов (и у самого близ-

кого — эстонцев) был распространен обычай приурочивать свадьбы к новолунию, Харва приходит к выводу, что такой же обычай существовал когда-то и у карел.

О необходимости более глубокого сравнительно-исторического изучения свадебных обрядов финноязычных народов У. Харва писал в 1941 г. в статье «История наших свадебных обычаев» [257].

Как известно, в этнографическом отношении население западных районов Финляндии еще до недавнего времени сильно отличалось от населения ее восточных районов. Причиной такого положения У. Харва считал (и не без основания) различия в исторических условиях, так как на западные районы Финляндии распространялось сильное шведское (шире — западное) влияние, восточные же находились под влиянием Новгорода. Однако он упустил здесь из виду весьма существенный фактор, который главным образом и обусловил эти различия, поскольку речь идет в действительности о двух разных этносах — о финнах (суоми, хяме и саво) и о карелах. Не отделяя карел от финнов, Харва все же говорит о карельской культуре особо и подчеркивает, что она может служить критерием для определения степени западного влияния на финнов. Ряд его высказываний относительно тех или иных явлений свадебной обрядности заслуживают внимания, хотя аргументация их слаба. На основе карельского материала он делает подчас принципиально верные выводы, в частности об экзогамном характере брака в прошлом, о древнем происхождении чина «сват», о многочисленных проявлениях влияния русской свадьбы. В то же время нельзя согласиться, например, с его утверждением, будто карельская традиция, предоставляющая молодежи значительную самостоятельность в брачных вопросах, возникла под воздействием западной цивилизации, тем более что сам исследователь тут же признает факт отражения такой традиции в древних свадебных песнях [257, с. 34].

Из работ послевоенного периода особо следует отметить уже рецензированную в нашей печати статью А. Оярви «Свадебная баня» как первую попытку типологизировать материал об одном из важнейших обрядов ритуала. Предлагаемая в ней типология ритуальной бани носит все же чересчур формальный характер, ибо варианты обряда Оярви подразделяет, руководствуясь не столько содержанием самого обряда, сколько характером и сохранностью сведений о нем. Судя по приведенным в статье описаниям, правильнее было бы выделить лишь два основных типа обрядов свадебной бани — западнофинский (с сильным скандинавским влиянием) и карельский (со славянским влиянием) [322].

В 1960—1970 гг. интерес финляндских этнографов к карельской свадьбе не ослабевал, хотя специальных работ о ней не появлялось. Материалы карельской свадебной обрядности выступают одним из благодатных объектов во многих исследованиях общего характера. Они позволяют делать многоплановые сравнения и



глубокие выводы относительно эволюции ритуала у прибалтийско-финских народов, тем более что в распоряжении финляндских исследователей находятся исключительно богатые собрания (печатные, архивные, музейные и пр.) материалов об этих народах. Появившиеся в последнее время исследования в данной области имеют ряд несомненных достоинств, заключающихся прежде всего в тщательной обработке материала, в его систематизации и картографировании, в количественном и отчасти даже в структурном анализе. Однако традиционная для финляндских этнографов ограниченность кругом только финноязычных народов и недостаточно исторический подход к вопросам народной культуры в целом обнаруживаются даже у многих молодых этнографов. Так, в традиционном сравнительно-описательном русле написана монография М.-Л. Хейкинмяки [262]. Существовавший у «финнов» (к «финнам» Хейкинмяки относит и карел) и эстонцев обычай, согласно которому невеста должна была вручать жениху и его родне многочисленные свадебные подарки, исследовательница анализирует подробнейшим образом во всех аспектах: экономическом, социальном, религиозно-магическом и др. Много внимания уделяет она составу подарков, а также обрядности, связанной с их приготовлением (в частности, сбором) и вручением. Ряд обрядовых явлений картографирован. Правда, некоторые карты выглядят, к сожалению, не совсем убедительно, ибо карельский материал, которым располагают финские этнографы, все же недостаточно репрезентативен. Добавим, что на тему о свадебных дарах Хейкинмяки опубликовала в последние годы, помимо монографии, еще несколько работ [см., например: 261, 263].

Широкому кругу вопросов духовной культуры и общественного быта крестьянства посвящена монография М. Сармела «Системы взаимодействия внутри сельского общества в финско-карельской культурной области» [348]. Вполне можно согласиться с высокой оценкой, которую дали этому исследованию А. П. Санникова и С. А. Токарев [178]. Действительно, тщательная систематизация огромного фактического материала, использованного в работе, стремление анализировать его с исторических позиций и в тесной связи с другими сторонами жизни крестьянства, начиная от хозяйственной деятельности и кончая общим культурным уровнем, придают монографии высокую научную ценность. Автор широко применяет метод количественного анализа, пользуясь для наглядности диаграммами и таблицами. Составленные им карты по духовной культуре, и в том числе по свадебным обрядам финнов и карел, особенно интересны, несмотря на то что карельский материал выступает в них слишком суммарно, по существу в общекарельских масштабах. Надо сказать, что отсутствие достаточного количества данных о карельской свадьбе послужило, видимо, также одной из причин необъективности исследователя, когда он делает некоторые выводы о направлении эволюции свадьбы. Говоря, например, об исторической эволюции форм заключения

брака, Сармела утверждает, что карельская молодежь по сравнению с финской в прошлом была более пассивна в брачных вопросах, в связи с чем у карел существовала необходимость в институте сватов. Надо, однако, заметить, что представление Сармела о «пассивном, — по его выражению, — фатализме» карельской молодежи весьма далеко от истины, ибо именно у карел дольше, чем у других прибалтийско-финских народов, сохранялись древние, унаследованные еще от родового строя обычаи, которые позволяли молодежи (особенно девушкам) вступать в брак по своей воле и даже вопреки «патриархальному родительскому авторитету». Не согласны мы и с возведением в общекарельский стиль (the karelian style) таких обрядовых элементов, как выторговывание сватами приданого [348, с. 91], поскольку обычай ряды у некоторых этнографических групп карел не был распространен. Подобного рода заблуждения довольно многочисленны в указанной монографии, как и в других работах Сармела, который, кстати сказать, выступает в ряде статей и книг (на материале прибалтийско-финских народов) приверженцем и пропагандистом новейших западных методов изучения культурных традиций [347—350]. Такие заблуждения обусловлены, с одной стороны, слабой изученностью духовной культуры карел, а с другой — недостатками применяемой буржуазными этнографами методологии. При этом весьма странным кажется практически полное игнорирование советской (и даже дореволюционной русской) этнографической литературы.

Значительный интерес представляет для нас исследование Ю. Пентикяйнена «Религия Марины Такало», большая часть которого посвящена анализу конкретного, узколокального материала о формах семьи и брака, свадебных обрядах и обычаях [327]. Так, опираясь на сведения, полученные от уроженки Оланги (Северная Карелия), Пентикяйнен составил подробное описание традиционной свадьбы и, что особенно важно, попытался раскрыть структуру ритуала; разработанная им структурная таблица наглядно отражает некоторые внутренние взаимосвязи между элементами свадебной обрядности у северных карел, хотя схема ритуала и описание его относятся не к типичному варианту, а лишь к частному случаю. Нужно отметить, что рассказы М. Такало о свадьбе, записанные разными исследователями в 1957—1969 гг., содержат и такие сведения, достоверность которых вызывает сомнения. Пентикяйнен же отнесся к этим рассказам некритически, а в результате в схему и описание ритуала вкрались досадные неточности. Тем не менее значение впервые предпринятой на карельском материале попытки структурного анализа свадебной обрядности мы считаем настолько важным, что в свою очередь, развивая этот способ анализа, составили ряд аналогичных структурно-схематических таблиц (см. вкладки).

Планомерное, систематическое изучение материальной и духовной культуры карельского народа началось только после Октябрьской революции в связи с развернувшимся во всей стране

национальным и культурным строительством. Организованная в 1925 г. Комиссией по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран Карельская этнологическая экспедиция Академии наук СССР в течение ряда лет занималась изучением этнографии и антропологии карельского и русского населения Карелии. Результаты этнографического исследования карел районов Калевалы и Кестеньги (руководитель экспедиции — Д. А. Золотарев) опубликованы [см., например: 66] и имеют большое научное и методологическое значение. Для нашей темы особенно важна работа одного из участников экспедиции, карельского этнографа и фольклориста Г. Х. Богданова «Свадьба Ухтинской Карелии», ставшая первым в советской и зарубежной этнографической литературе строго научным описанием карельского свадебного ритуала. Богданов пытался также наметить пути дальнейшего сравнительного изучения свадьбы карел и других народов (главным образом финно-угорских); правда, явно придерживаясь ошибочной теории о финно-угорской культурной общности, он считал не только возможным, но и необходимым «выявить черты прафинской свадьбы, после чего легче установить чужие (т. е. не финно-угорских народов. — Ю. С.) влияния и наслоения» [21, с. 56]. В то же время Богданов отмечал существование различий между локальными вариантами карельской свадьбы, проявлявшихся, по его мнению, в большей или меньшей степени сходства с русской свадьбой. Однако Богданов настолько преувеличивал и односторонне объяснял это сходство, что готов был признать, будто «вся карельская свадьба является упрощенным видоизменением русской свадьбы» [21, с. 55—56].

Интенсивность собирательской и исследовательской работы возросла после организации в 1931 г. Карельского научно-исследовательского института. Фольклористы и этнографы собирали карельский и русский фольклор, изучали народные обычаи, опираясь на широкий местный актив (учителей, учащихся и др.). Собранные материалы накапливались в архиве института (ныне — Научный архив Карельского филиала АН СССР). В основном это фольклорные записи, в числе которых много обрядовой поэзии. Записи свадебных песен и причитаний нередко сопровождаются краткими пояснениями содержания обряда; однако непосредственно обрядовых описаний сравнительно мало и качество их невысокое.

Из более значительных исследований этого периода, в той или иной мере касающихся карельской свадьбы, следует назвать работу А. М. Линевского «Формы пережиточных представлений у карел Сегозерского района» [НА 1], которая, к сожалению, опубликована лишь частично [116].

В 1941 г. появились две обобщающие работы по этнографии карел. Первая, очерк А. М. Линевского «Карелы», содержит лишь некоторые сведения о свадьбе [118], тогда как вторая, статья Д. К. Зеленина «О старом быте карел Медвежьегорского района», написанная в основном на материалах архива ВГО и на литера-

турных источниках, дает довольно подробную картину свадебного ритуала сегозерских карел [72]. Надо, однако, заметить, что Зеленин некритически повторяет здесь заявления дореволюционных авторов (А. Соборнова, А. Ласточкина и др.) о культурной ассимиляции карел русскими, хотя в целом очерк доказывает обратное — самобытность карельской культуры.

В послевоенные годы специальные исследования карельской свадьбы не проводились. Но разные стороны свадебного ритуала рассматривались в ряде работ советских этнографов, фольклористов и даже языковедов. Так, весьма существенными являются сведения о различных элементах свадебной обрядности калининских и отчасти олонечских карел (например, об употреблении обрядовых полотенец, о свадебной одежде, о головных уборах и прическах девушки, невесты, замужней женщины и т. п.), содержащиеся в работах Г. С. Масловой, начавшей еще в довоенные годы изучать карельскую культуру [128, 131 и др.].

В 1964 г. вышла в свет книга «Верхний Олонец — поселок лесорубов», написанная этнографами В. В. Пименовым и Р. Ф. Таровой (Р. Ф. Никольской), фольклористом У. С. Конька и др. Тарова, автор главы «Семья и семейный быт», предприняла принципиально важную попытку, во-первых, раскрыть этническую специфичность старой, традиционной карельской свадьбы, выделив ряд характерных, наиболее архаичных элементов (ведущая роль колдуна, религиозно-магическое понятие «лемби» и др.), и, во-вторых, дать анализ современных свадебных обрядов и обычаев [35]. В более общих чертах характеристика традиционной и современной карельской свадьбы содержится в очерке Таровой «Карелы», который был опубликован в одном из томов серии «Народы мира» [140, т. 2, с. 329—363]. Много сведений об обрядовом применении различных предметов быта приводит Тарова в своей монографии «Материальная культура карел» [206]. Важное значение имеют также выводы исследовательницы о совпадении диалектных областей с делением карельских районов по этнографическим признакам, тем более что к аналогичным выводам приводит нас и знакомство с локальными особенностями свадебного ритуала [ср.: 206а, с. 179].

С 1959 г. при Комплексной экспедиции Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР был образован Карельский отряд, который под руководством В. Н. Белицер развернул работу по изучению семьи и семейного быта карел. В 1960—1970 гг. А. П. Санникова, пользуясь полевыми материалами отряда, а также печатными и архивными источниками, написала ряд работ, в том числе о семье и семейном быте карельского населения КАССР [176, 177].

С 1964 г. непосредственно изучением карельской свадьбы стал заниматься автор настоящей работы, и некоторые результаты проведенного исследования опубликованы [200—204].



До сих пор мы касались только собственно этнографических трудов. Однако свадебная обрядность как система чрезвычайно сложна и многопланова, она включает в себя элементы самых разных областей культуры, изучением которых занимаются специальные научные дисциплины. Из смежных и наиболее близких к этнографии областей науки следует прежде всего назвать фольклористику. Чаще всего приходится иметь дело с такими этнографическими сторонами духовной культуры, как семейная и религиозно-магическая обрядность, религиозные верования и т. п., исследователям обрядовой поэзии. Не случайно поэтому, особенно в последние десятилетия, анализу обрядов и обычаев уделяется много внимания в советской и финляндской фольклористике.

Наиболее значительных успехов в изучении карельского фольклора, и в частности обрядовой поэзии, достигли советские фольклористы. Еще Г. Х. Богданов записал в 1920-х гг. и опубликовал в своем очерке «Свадьба Ухтинской Карелии» цикл свадебных песен с русским переводом [24, с. 57—64]. В числе прочих жанров обрядовая поэзия занимает видное место в исследованиях В. Я. Евсеева. Разносторонний, с историко-этнографическим уклоном анализ свадебных песен и причитаний содержится в его монографии «Карельский фольклор в историческом освещении» [54]. Здесь же Евсеев раскрывает такую особенность карельской народной поэзии, как существование тесных генетических и функциональных связей между различными поэтическими жанрами.

В последние десятилетия заметно активизировалась работа по собиранию и изучению карельской обрядовой поэзии. Причем собиратели, как правило, фиксируют теперь (в отличие от практики фольклористов довоенного и послевоенного периодов) не только сами произведения устной поэзии, но также их функцию и обстановку при исполнении. Таким образом, становится возможным рассматривать обрядовую поэзию совместно с условиями ее бытования, и это, разумеется, позволяет углубить конкретно-историческое содержание фольклористических исследований. Наиболее последовательно метод разностороннего, фольклорно-этнографического анализа применяет в своих работах У. С. Конкка, в том числе в завершенной ею монографии о карельских причитаниях, которые исследуются в неразрывной связи с соответствующими обрядами похоронного и свадебного ритуалов [ср.: 266].

Самое непосредственное отношение к этнографии имеют также многие лингвистические работы. Сколь серьезные этнографические выводы можно делать на основе языкового материала, доказал советский языковед Д. В. Бубрих, в работах которого освещены многие вопросы этногенеза карел [26—34]. Что же касается карельской свадьбы, то различные ее стороны так или иначе затрагиваются в ряде лингвистических исследований, не говоря уже о разнообразных публикациях, используемых нами в качестве источников.

Особо следует отметить работы, касающиеся свадебной терминологии. Основательные этимологические и этнографические изыскания провела У. С. Конкка относительно специфического карельского термина, обозначающего свадебную причитальщицу: *itettäjä*, *itkettäjä* — букв. «заставляющая плакать» [293, 294]. В этнографической литературе (особенно в работах Р. Ф. Тароевой) тоже уделялось внимание вопросам терминологии. Однако при этом нередко подчеркивалось, что «почти вся свадебная терминология карел русского происхождения» [35, с. 128; 205, с. 357]. В настоящей работе, а отчасти и в специальной публикации [203] мы пытаемся доказать, что представление о «почти полном» вытеснении карельских терминов русскими несколько преувеличено.

### Обзор источников

Количество источников, содержащих сведения о традиционной карельской свадьбе, велико, и поэтому целесообразнее рассматривать их по группам в зависимости от характера источника.

Самую важную для нас группу источников составляют, разумеется, специальные (в особенности научные) описания свадебного ритуала карел. К ним относятся многочисленные публикации, посвященные непосредственно свадебным обрядам, а также соответствующие разделы с описаниями свадьбы в более обширных работах по этнографии карел. Поскольку в историографическом обзоре мы уже касались и тех и других, снова останавливаться на них здесь не будем. Укажем только, что в этой группе насчитывается 45 более или менее полных описаний ритуала. Наиболее ранние из них принадлежат Г. Р. Державину (1785 г.) и Э. Леннроту (1837 г.), самые поздние — Г. Х. Богданову (1930 г.) и Ю. Пенттикяйнену (1971 г.), если не считать обобщающих описаний Д. К. Зеленина (1941 г.) и Р. Ф. Тароевой (1964 г.).

Следующую довольно большую группу составляют различные этнографические работы, в которых содержатся наряду с прочими сведения о карельской свадьбе. Это прежде всего исследования свадебных обрядов финно-угорских народов в сравнительном и в сравнительно-историческом плане; в их числе назовем хотя бы работы Л. Шредера [353], А. Хямляйнена [268], Ю. Луккаринена [302—304], У. Харва [257] и др.

Ко второй группе источников тесно примыкают многие фольклористические работы, в том числе уже отмеченные в историографическом очерке. Особый интерес представляют, например, такие, которые содержат указания на религиозно-магическую функцию отдельных свадебных песен или хотя бы их фрагментов, сближавшую этот жанр с заклинательной поэзией [115, с. 22—23; 359, т. 2, с. 620—634 и др.]. Фольклорные произведения, как известно, тоже могут служить этнографическим источником, что весьма



убедительно доказал на карельском материале В. Я. Евсеев [53, 54]. Так, в традиционных свадебных песнях-рунах, исполнявшихся в определенные моменты ритуала, излагалось и комментировалось основное содержание обрядовых действий; в этих же песнях и в причитаниях находили отражение пережитки древних верований, с которыми были связаны многие архаичные обрядовые элементы, высказывались традиционные нормы морали и обычного права, тогда как все более широко проникавшие в обрядовую практику карел новые песни отражали эволюцию свадебного ритуала и исторические изменения в характере взаимоотношений людей. Словом, анализ свадебной поэзии может способствовать правильному освещению свадебной обрядности.

К фольклору как этнографическому источнику очень близки отдельные произведения художественной литературы, авторы которых знают на личном опыте жизнь карельского народа. Так, в романе Н. Яккола «Водораздел» красочно описаны сцены сватовства у карел района Вокнаволока [239, с. 79, 81—82]; в рассказе Л. Денисовой «Красно солнышко» хорошо показано, какое большое значение придавалось в крестьянской жизни экономической основе брака, изображены также некоторые обряды свадебного ритуала сегозерских карел [47, с. 13—14]. Особенно подробно рассказывается о свадебных обрядах, как, впрочем, и о многих других сторонах северокарельского крестьянского быта конца XIX—начала XX в., в очерке В. Юриной «Будни и праздники Аконлахти» [275]. Хотя воспроизведенная в очерке картина ритуала не лишена отдельных неточностей [см.: 361, с. 95], в целом она реалистична, в ней переданы и коллективный дух свадьбы, и характер взаимоотношений между сторонами жениха и невесты, и особенности поведения участников свадебного представления, причем многие сведения уникальны [275, с. 136—179].

Весьма важную группу источников составляют публикации образцов речи. Эти лингвистические работы представляют собой максимально точные записи устных сообщений, сделанных информантами. Подобные материалы интересны не только содержанием, но и конкретностью, четкой географической локализованностью, в них нередко проявляется, кроме того, отношение определенных социальных групп к традиционным и к сравнительно новым элементам свадебной обрядности. Существенно и то, что в этих записях обычно зафиксированы термины, характерные для соответствующей местности [124, 125, 245, 280, 305, 378, 382 и др.].

Нам приходилось пользоваться и таким видом печатных источников, как словари карельского языка и его диалектов [281, 298, 330, 331], а также словари финского, ижорского, вепсского и эстонского языков и северорусских диалектов [45, 65, 109, 163, 172, 174, 214, 291, 320, 329, 360 и др.].

Наряду с печатными источниками в настоящей работе используются также неопубликованные источники. К последним относятся архивные материалы этнографического, фольклорного и

языковедческого характера, отчасти упоминавшиеся в историографическом обзоре. Следует отметить еще рукописные материалы, хранящиеся в Научном архиве Карельского филиала АН СССР и содержащие более или менее полные описания карельской свадьбы. Из этнографических материалов наиболее значительными являются обобщенные описания семейных (главным образом свадебных) обрядов южных карел, составленные Р. Ф. Тароевой на основе полевых наблюдений и включенные в отчеты этнографических экспедиций 1956 и 1957 гг. [НА 2, 3].

В фольклорных фондах архива собрано большое количество сведений о карельской свадьбе, главная ценность которых заключается в их определенности и довольно четкой локализации. Наибольшей достоверностью и научной объективностью отличаются, на наш взгляд, полевые записи Г. Х. Богданова, сделанные им в северокарельских деревнях Каменное Озеро и Оланга в 1928 г., когда традиционные свадебные обряды в какой-то мере еще практиковались среди населения [НА 6, 7]. К 1930-м гг. относятся тоже достаточно конкретные и подробные, хотя нередко излишне беллетризованные описания ряда локальных вариантов свадьбы северных и южных карел [НА 8—10, 19—24]. Особо следует отметить рукопись сценария «Карельской свадьбы», составленного М. Лебедевой и В. Вороновой в 1936 г. на основе обычаев сямозерских ливвиков [НА 19], а также описание ухтинского варианта свадьбы, составленное в 1937 г. Даниевой [НА 9]. Из послевоенных полевых материалов выделяются подробные фольклорно-этнографические записи свадебных обрядов карел, сделанные У. С. Кокка и А. С. Степановой (А. С. Тупицыной) [НА 12—18].

Многие архивные материалы являются расшифровками магнитофонных записей, сами же ленты хранятся в фонотеке Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР. К сожалению, далеко не все магнитофонные записи расшифрованы.

Описания карельских свадебных обрядов имеются также в рукописях языковедческого фонда Научного архива. Среди них большой интерес представляет рукопись К. В. Манжина, воссоздающая разностороннюю, с глубоким социально-экономическим фоном картину дореволюционного свадебного ритуала у карел Вельегонского района Калининской области [НА 4].<sup>3</sup> В этом же фонде находится рукопись К. А. Гуляшовой, в которой с большой обстоятельностью рассказывается о свадебных обрядах олонцев карел-ливвиков [НА 5].

Рукописные материалы о карельской свадьбе хранятся и в некоторых других архивах. Так, полевые материалы, собранные Карельским отрядом Комплексной экспедиции, сосредоточены в Научном архиве Института этнографии АН СССР. В них содер-

<sup>3</sup> Рукопись частично опубликована [см.: 312, с. 20—32].

жаты сведения о семье и семейном быте, о традиционной современной свадьбе карел.

Богатые собрания материалов о духовной культуре и языке карел (и ряда других прибалтийско-финских народов) накоплены финляндскими исследователями и собирателями. Многие из них хранятся в фольклорном архиве Общества финской литературы, причем на поступления до 1936 г. есть указатель [255].

В 1969 г. мы имели возможность ознакомиться с некоторыми рукописями архива Общества, часть их использована в настоящей работе.<sup>4</sup> Это прежде всего материалы И. Марттини начала нашего века [АО 1,] записи Х. Хелминен 1940-х гг. [АО 3] и ряда других собирателей [АО 2, 4—6]. Используется нами ряд рукописных и вещественных материалов из собраний Государственного историко-краеведческого музея КАССР, Музея антропологии и этнографии АН СССР и Национального музея Финляндии (Kansallismuseo).

Источниками для данной работы являются также полевые материалы, собранные автором. Среди них насчитывается 59 сравнительно полных описаний свадебного ритуала, сделанных среди карельского населения КАССР. Кроме того, записано большое количество сообщений о вариантах отдельных обрядов и даже о тех или иных элементах обрядности. Общее число информантов, от которых получены сведения относительно свадебных обрядов и обычаев, превышает 150 человек. В дальнейшем в ходе исследования нам часто придется опираться на собственные полевые материалы [НА 27], но всякий раз ссылаться на сообщения информантов представляется нецелесообразным.

Наконец, следует отметить использованную в данной работе литературу и неопубликованные материалы о свадебных обрядах других народов, помогающие объяснять многие карельские явления более широкими параллелями и аналогиями. Особенно большая близость наблюдается между карельской и русской (точнее — северорусской) свадьбами. Последняя, кстати сказать, изучена гораздо лучше, чем карельская, поэтому литература о русской свадьбе интересна для нас не только в сравнительно-историческом плане, но и с методической точки зрения. В работах Н. Ф. Сумцова, П. С. Ефименко, Д. К. Зеленина, К. Мыльниковой и В. Цинциус, Е. Г. Кагарова, Н. П. Колпаковой, С. А. Токарева, И. Вахросы, Э. Малер и многих других [9, 22, 37, 67, 82—84, 94, 97, 136, 144, 145, 181, 195—198, 218, 231, 232, 236, 237, 310, 368, 389 и др.] обобщен богатый материал о свадебных обрядах великорусов, а нередко и других восточнославянских народов.

Сравнительно-исторический анализ карельской свадьбы невозможен, разумеется, без материалов по этнографии прибалтийско-

финских и других финноязычных народов. В нашем распоряжении имеются сравнительно скудные источники о свадьбе ижор и финнов Ленинградской области [233, 252—254, 260, 266, 269, 282, 286, 317, 345, 353], а также эстонцев [89, 122, 213, 262, 278, 353]. Еще меньше известно нам источников о свадьбе венгов [155, 264, 289, 321], води [244] и саамов [56; 140, т. 2, с. 393—394; 215; 271]. Более основательно изучены свадебные обряды мордвы [23, 50, 70, 212, 268] и коми [14, 162, 190 и др.]. Серьезным подспорьем явились для нас обобщающие описания свадебных ритуалов восточнославянских и неславянских народов европейской части СССР, содержащиеся в этнографических очерках, изданных Институтом этнографии АН СССР в серии «Народы мира» [140].

\* \* \*

Обзор литературы и неопубликованных материалов рисует картину состояния изученности карельской свадебной обрядности, а также характер и объем самих источников, составляющих основание для дальнейших исследований. Мы располагаем большим количеством (свыше 120) относительно полных описаний карельской свадьбы. Однако эти описания различаются между собой и степенью детализации, и датировкой, не говоря уже о разноречивости методик, что затрудняет сопоставление материалов с целью выявления общей специфики карельской свадьбы, характера и направления ее эволюции. Вместе с тем наличие ряда обобщенных описаний несколько облегчает эту задачу, хотя к подобным работам надо подходить особенно критически, так как проводимая в них типизация часто оказывается довольно произвольной вследствие недостаточной изученности вопроса. По этой же причине мы еще не имеем конкретно-исторического описания общей для всех этнографических групп карел КАССР свадебной обрядности. В то же время факт существования множества локальных вариантов ритуала лишь констатировался, но попыток объяснить конкретными историческими причинами обилие местных особенностей в обрядах практически не предпринималось.

В большей части исследований, и особенно в работах финляндских ученых, дореволюционная карельская свадьба рассматривалась вне ее связи с уровнем социально-экономического развития народа. Однако в материалах, освещающих семейный и общественный быт и формы заключения брака, находят свое отражение многочисленные и разносторонние проявления происходившей в дореволюционный период имущественной и социальной дифференциации крестьянства.

Все предшествующие работы по существу ограничивались лишь описанием свадебных обрядов и обычаев, тогда как обрядовая структура ритуала, взаимосвязи и функции ее элементов до последнего времени не исследовались. Мало внимания уделялось

<sup>4</sup> Автор признателен профессору Нийло Валонену, доктору Тойво Вуорела и научному сотруднику архива Урпо Венто за любезное предоставление такой возможности.



исторической обусловленности обрядов и обычаев, а также происходивших с ними изменений. Весьма слабо осмыслен ход эволюции карельского свадебного ритуала в целом.

В литературе и неопубликованных источниках накоплен чрезвычайно богатый материал о свадебной обрядности карел второй половины XIX—начала XX в. Однако этот материал не систематизирован. Он требует также строгого критического отбора и дополнительной корректировки, ибо многие важные сведения представляются если не сомнительными, то по крайней мере недостаточно определенными (в частности, с точки зрения географической локализации и хронологии).

### Задачи и методы исследования

Задачи данного исследования обусловлены степенью изученности вопроса и подчинены в конечном счете решению проблем этнической и этнокультурной истории карельского народа. Мы стремимся составить прежде всего как можно более полное обобщенное описание карельской свадебной обрядности, но оно не должно сводиться просто к последовательному изложению обрядовых действий, а должно раскрывать внутреннюю взаимосвязь элементов обрядности в ритуале, иначе говоря, раскрывать обрядовую структуру ритуала.

Наша задача заключается также в том, чтобы выявить комплекс специфических особенностей карельской свадьбы, который отличал бы ее от свадебных ритуалов других народов, и в то же время показать, насколько возможно, какие обрядовые элементы были, напротив, общими или хотя бы сходными у карел и соседних народов. При этом необходимо учитывать, что всякая попытка выделить «в химически чистом виде» национальную специфику культуры любого народа не только практически трудно осуществима, но и малопродуктивна — она ведет к обеднению ее подлинной специфичности, ибо основой оригинальности, своеобразия народной культуры служат наряду с наличием в ней отдельных действительно уникальных явлений также и мера, и степень заимствования, конкретная переработка в местной среде [ср.: 156, с. 86].

Решение указанных задач связано с вопросом о локальных особенностях карельской свадьбы и соответственно с ее историко-этнической типологией. В данной работе предпринимаются лишь первые шаги по разработке такой типологии, в то же время вопросы происхождения и общей эволюции свадебной обрядности карел остаются в целом вне ее.

Необходимо сделать еще одно замечание: многоплановость свадебного ритуала, разнообразие обрядовых явлений уже сами по себе представляют настолько сложный и трудный объект для анализа (во всяком случае на данном этапе изучения), что нам

приходится основное внимание уделять именно обрядовой стороне ритуала, оставляя за пределами исследования исключительно богатый и интересный материал по свадебному фольклору. Сужение темы до анализа только элементов обрядности, может быть, в какой-то мере оправдано тем обстоятельством, что фольклорная сторона карельской свадьбы в значительной степени изучена и продолжает успешно изучаться и советскими (В. Я. Евсеев, У. С. Конкка и др.), и финляндскими (У. Харва, Л. Хонко и др.) фольклористами.

Хронологические рамки нашей работы — в основном конец XIX—начало XX в. — обусловлены, с одной стороны, крайней ограниченностью сведений о свадебных обрядах более раннего периода (впрочем, по мере возможности мы старались углубить нижнюю границу хотя бы до середины прошлого века), с другой — весьма значительным сокращением традиционного свадебного ритуала, происшедшим в карельской деревне позднее. Преимущество указанных хронологических границ заключается не только в обилии печатных, архивных и прочих источников этого периода, но также в том обстоятельстве, что имеется еще возможность собрать дополнительный полевой материал и в какой-то мере осуществить корректировку уже накопленного.

В качестве основного объекта нашего исследования выбрано карельское население, которое проживало в конце XIX—начале XX в. на территории, относящейся в настоящее время к КАССР (далее в тексте — карелы КАССР), и которое представляло собой более или менее тесно взаимосвязанные этнографические группы. Это вызвано прежде всего наибольшей изученностью свадебных обрядов именно данных групп карел, тогда как по верхневолжским и финляндским карелам сведения довольно скудны. К тому же полевая работа автора ограничивалась в основном территорией КАССР.

При написании настоящей работы автор руководствовался методологическими принципами марксизма-ленинизма. Для этнографического исследования по духовной культуре особенно важно фундаментальное положение исторического материализма о первичности бытия и вторичности сознания. «Способ производства материальной жизни, — писал К. Маркс, — обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание».<sup>5</sup> Поэтому подлинно научный подход к любым явлениям духовной культуры, и в частности к обрядовой жизни народа, возможен только тогда, когда эти явления исследуются в неразрывной связи с материальными основаниями культуры, на фоне соответствующего уровня экономического и социального развития этноса.

<sup>5</sup> Маркс К. К критике политической экономии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 7.



Сказанное целиком относится и к изучению свадебной обрядности, ибо формы семьи и брака (а соответственно и формы заключения брака) на протяжении всей истории человечества развивались, как это доказал Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства», в зависимости от характера экономических отношений людей. Чтобы найти правильное объяснение особенностям свадебного ритуала у карел, следует учитывать их материальные основания. В связи с этим представляется целесообразным анализу обрядности предпослать краткую историко-этнографическую справку, которая осветила бы специфику пройденного карельским народом в дореволюционный период экономического, социального и культурного пути развития (см. ниже, с. 33). Характеристика (хотя бы даже самая общая) экономической и социальной жизни карельской деревни до 1917 г. необходима для того, чтобы анализ ритуала можно было строить не на фоне однообразной абстрактной крестьянской массы, а с учетом происходивших внутри крестьянства процессов имущественного и социального расслоения, ибо рост неравенства вел ко все большему усложнению взаимоотношений людей как внутри сельской общины, так и внутри семьи, что в свою очередь оказывало воздействие на эволюцию форм семьи и брака, на эволюцию свадьбы.

Другим, не менее важным методологическим принципом является исторический подход к изучаемым этнографическим явлениям, т. е. принцип историзма, который В. И. Ленин охарактеризовал в своем письме к И. Ф. Арманд (30 XI 1916 г.) следующим образом: «Весь дух марксизма, вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривать лишь (α) исторически; (β) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории».<sup>6</sup> С этой методологической позиции и свадебная обрядность должна рассматриваться не как застывшая форма, а как одна из систем в жизни конкретного этноса в определенный исторический период, ибо она изменялась и развивалась вместе с материальной и духовной жизнью этноса. На протяжении своей многовековой эволюции свадебный ритуал вобрал в себя обрядовые наслоения, возникшие на разных стадиях экономического, культурного и социального развития народа, поэтому наряду с относительно поздними обрядовыми явлениями в нем сохранились также элементы обрядности более далекого прошлого. Но исторический анализ может помочь нам не только выявить причины и относительное время возникновения тех или иных элементов карельской свадьбы и правильно понять суть изменений, происходивших в ритуале в прошлом. Историзм позволяет делать также прогнозы о характере эволюции карельской свадьбы в будущем [ср.: 238, с. 18].

<sup>6</sup> Ленин В. И. И. Ф. Арманд. 30 ноября 1916 г. — Полн. собр. соч., т. 49, с. 329.

Как видно из обзора источников, в нашем распоряжении имеется обильный и разнородный материал. Однако уровень его систематизации и обобщения остается до сих пор крайне низким. Поскольку в нашу задачу входит описание карельского свадебного ритуала, постольку нам придется постоянно пользоваться таким способом исследования, как генерализация, обобщение. Но правильное осмысление большого фактографического материала, разнообразие которого обусловлено не только пестротой источников, а и практически беспредельным количеством вариантов ритуала, возможно лишь путем типизации. В свое время (1914 г.) В. И. Ленин подчеркивал роль правильной типологической обработки материалов земской статистики для понимания происходившего в дореволюционной России экономического расслоения крестьянства: «Весь вопрос в том, как обработать превосходные подворные данные, чтобы *они не пропали*, чтобы по ним можно было изучать все стороны этого чрезвычайно сложного и многообразного процесса».<sup>7</sup> Именно марксистская историческая типология, методы которой направлены на выявление объективных закономерностей развития общества и различных его институтов [ср.: 12, с. 21—41], позволяет воссоздать целостную и динамическую картину, отражающую объективную диалектику предмета исследования.

Одним из важнейших методов типологизации при изучении исторических (и в том числе этнографических) явлений признан сравнительно-исторический анализ [подробнее см., например: 63; 127, с. 185—190]. В данной работе мы пользуемся этим методом, во-первых, для составления обобщенного описания карельской свадьбы, во-вторых, для выявления особенностей локальных вариантов ритуала и, в-третьих, для сравнения карельских материалов со свадебными обрядами других (главным образом соседних) народов.

Типологизация как способ обработки обширного материала включает в себя прежде всего отбор и систематизацию. Помимо критического подхода к каждому источнику, заключающегося, в частности, в выяснении достоверности сообщения, мы при отборе сведений о свадебных обрядах исходили из принципа типичности освещаемых в нем явлений. Критерием типичности мы считаем не только многочисленность одинаковых сообщений об одном и том же этнографическом явлении, ибо нередко даже уникальное сведение о каком-нибудь факте, не отмечаемом по каким-то причинам в других источниках, может отражать более или менее широкое бытование его в синхронный или в предшествующий период. Типичность явления подвергается проверке логически и на основе социально-исторического анализа. Принцип типичности не исключает также возможности расхождений, а порой и противоречий между сведениями об одних и тех же яв-

<sup>7</sup> Ленин В. И. К вопросу о задачах земской статистики. — Полн. собр. соч., т. 24, с. 277.

ниях, причем различия могут быть не только между разновременными, но и синхронными сведениями, так как эти расхождения отражают чаще всего разнообразие вариантов. Что же касается систематизации материала, то она сводилась к группировке сведений в зависимости от степени распространенности сообщаемых в них фактов. К примеру, одни обрядовые явления бытовали у всех этнографических групп карел, другие — в масштабах одной или нескольких групп, третьи — в пределах узколокальной группы и т. д. Предварительная систематизация материала сопровождалась, насколько было возможно, картографированием.

Следует заметить, что ряд советских исследователей (Д. А. Золотарев, А. М. Линевский, Г. С. Маслова и др.) указывал на необходимость и перспективность картографирования явлений материальной и духовной культуры карельского народа [см., например: 75, с. 20; 119, с. 126; 206а, с. 179]. Тем не менее до сих пор этнографического картографирования в отношении карел по существу не проводилось, если не считать лингвистической (этнической) карты Д. А. Золотарева [74], диалектологического атласа, составленного Д. В. Бубрихом и А. А. Беляковым [НА 28], а также упоминавшихся ранее карт, опубликованных финляндскими этнографами и языковедами [341, 342, 348, 362 и др.]. Особенно мало сделано в этом направлении в области духовной культуры карел.<sup>8</sup> Несмотря на то что картографирование как особый вид научного исследования «требуется сплошного этнографического обследования изучаемой территории» [24, с. 102—103], а подобных обследований в Карелии пока еще не проводилось, мы попытались все же картографировать некоторые элементы обрядности, оперируя лишь имеющимися в наличии материалами. Несколько таких карт уже публиковалось в рабочем виде [202, с. 103, 105; 204, с. 206], три из них печатаются с дополнениями в настоящей работе (рис. 2, 5, 12).

Круг задач, стоящих перед данной работой, в существенной мере определяется характером и количеством используемых в ней материалов. Вследствие того что печатные и архивные источники по ряду вопросов, касающихся прежде всего специфики карельской свадьбы, ее типологизации и эволюции, оказывались зачастую недостаточными для решения этих задач, нам потребовалось провести дополнительный сбор материалов экспедиционным методом среди различных этнографических групп карел КАССР. В качестве основного приема сбора информации был избран метод

свободного (неформализованного) документального интервью — перед информантами ставилась задача рассказать по возможности подробно о конкретных свадьбах, участниками или очевидцами которых они сами являлись. Даже в тех случаях, когда эрудиция информанта была заведомо известна, мы считали более целесообразным предоставить ему возможность свободно изложить свое представление о том, как полагалось играть старинную свадьбу, и лишь затем задавали дополнительные вопросы для уточнения тех или иных деталей. Разумеется, сведения, собранные такими методами, далеко не однотипны и не равноценны, но они тем не менее помогают воспроизвести общую картину эволюции карельской свадьбы с конца XIX в. до наших дней.

Существенным моментом реализации теоретико-методологических установок в конкретном исследовании является уточнение понятийного аппарата. Приступая к рассмотрению карельской свадьбы, мы столкнулись с неожиданной трудностью — отсутствием в нашей литературе общепринятой терминологии, обозначающей основные явления семейной обрядности. Как это ни странно, но даже такие сложные обрядовые циклы, как свадьба, состоявшая, по словам Л. Я. Штернберга, из множества различных обрядов, соединенных «в одном едином ритуале» [234, с. 7], широко принято называть термином «обряд», например «свадебный обряд» [13; 94 и др.]. Правда, в последнее время, в связи с тем что изучению обрядовой жизни народов СССР стало уделяться больше внимания, необходимость разработки соответствующей терминологии становится очевидной, и в этом направлении уже кое-что достигнуто.

Особенно существенным представляется предложенное К. В. Чистовым и поддержанное некоторыми этнографами уточнение понятий «ритуал», «обряд», «элемент», развивающее вышеупомянутое указание Л. Я. Штернберга. Так, Чистов определяет обряд как «совокупность установленных обычаев действий, совершаемых в определенной последовательности и связанных с религиозными представлениями или бытовой традицией», и подчеркивает, что обряды «могли сосуществовать более или менее самостоятельно или объединяться в сложные ритуалы» [171, с. 41—42]. В свою очередь об этом еще точнее сказала Л. С. Христолюбова: «За основную таксономическую единицу принимается обряд, состоящий из элементов, а несколько обрядов образуют обрядовый цикл, или определенный (свадебный, похоронный и т. п.) ритуал» [217, с. 2—3]. Таким образом, для обозначения различных категорий обрядности в зависимости от степени их сложности вводятся соответствующие понятия: ритуал, обряд и элемент. И хотя эта терминология еще не получила широкого признания в литературе, мы считаем возможным пользоваться ею в нашей работе.

К затронутым выше вопросам примыкает и ряд замечаний, которые следует сделать по поводу используемой здесь региональной терминологической номенклатуры. В связи с тем что нам при-

<sup>8</sup> Впрочем, почти аналогичное положение с картографированием явлений духовной культуры наблюдается и у многих других народов СССР, за что справедливо упрекает этнографов К. В. Чистов [222, с. 82]. Он же, кстати сказать, подчеркивает, что для изучения этнической истории народов именно картографирование обрядов и фольклора может дать наибольший этнологический результат [221, с. 14]. Отрадно, однако, что в последнее время проблемам и методам картографирования языковеды и этнографы стали уделять больше внимания, о чем свидетельствует факт посвящения этим вопросам специального сборника статей [169].



дется говорить не только о карельской народности в целом, но и об отдельных ее частях, представленных в виде этнографических или даже территориальных групп, следует пояснить, как мы будем эти группы называть. Прежде всего надо отметить общепринятое в советской науке деление карел СССР на три этноязыковые группы в соответствии с основными диалектами карельского языка: на собственно карел (сюда относятся, кроме значительной части карельского населения КАССР, также карелы, проживающие в Калининской, Новгородской и Ленинградской областях), ливвиков и людиков. Наряду с делением по этноязыковому принципу часто приходится прибегать к помощи географической локализации материала. Так, на основе существовавших в прошлом характерных различий (как этнографических, так и социально-экономических) между населением южной части Карелии, с одной стороны, и северной — с другой, правомерным является выделение таких групп, как южные и северные карелы. Этнографически своеобразную промежуточную группу составляло население средней части Карелии (район Падан и Ругозера), которое принято называть сегозерскими карелами. Как особую этнографическую группу следует выделить прежнее карельское население северо-восточного Приладожья; несмотря на длительное и интенсивное воздействие финской культуры и финского языка, карелы северо-восточного Приладожья (этим названием мы и воспользуемся) продолжали сохранять свои этнические традиции и тяготеть к основной массе своего этноса. В ряде случаев приходится говорить в целом о карельском населении восточных районов Финляндии, пользуясь названием «финляндские карелы».

Как известно, весьма значительная часть карельской народности в XVII в. переселилась с захваченных Швецией Карельского перешейка и западной части Приладожья в Россию [61], где и осела довольно компактными массивами, из которых образовалось затем несколько этнографических групп, вместе называемых ныне верхневолжскими карелами. Так как в данной работе мы будем касаться не современного их положения, а дореволюционного, то применим прежние более конкретные названия: карелы валдайские, тихвинские и тверские. Следует добавить, что все вышеперечисленные названия во многих случаях тоже могут оказаться слишком общими, поэтому при необходимости более точной локализации материала нам придется указывать соответствующие административные единицы — уезды, волости или даже отдельные населенные пункты.

У карел, как известно, в силу ряда исторических причин не сложился единый письменный язык [историю вопроса см.: 11], а наличие многочисленных говоров, входящих в основные диалекты карельского языка, не могло не сказаться на свадебной (как и на всякой другой) терминологии, вследствие чего большая часть терминов могла бы быть представлена довольно многочисленными вариантами, имеющими свои фонетические, морфологи-

ческие и даже лексические особенности. Приводить все варианты каждого термина, конечно, нецелесообразно, постараемся придерживаться лишь форм, представляющих основные диалекты: собственно карельский, ливвиковский и людиковский (далее — с. к., лив. и люд.). При написании терминов воспользуемся упрощенной фонетической транскрипцией, опираясь на данные источников.

### Краткая историко-этнографическая справка

Исторически карелы являются относительно ранним аборигенным населением на территории КАССР, и в настоящее время, по данным Всесоюзной переписи 1970 г., их насчитывается здесь более 84 тыс. человек. Значительные группы карел (более 60 тыс. человек) расселены также за пределами республики — главным образом на территориях Калининской, Ленинградской и Новгородской областей, куда их предки переселились, как известно, из Приладожья в XVII в. [26, с. 41—43; 61; 137, с. 141—144; 149, с. 124—127]; кроме того, некоторая часть карел, составлявшая, по А. М. Линевскому, около 50 тыс. человек [118, с. 91], проживает в смежных с КАССР районах Финляндии.

На протяжении всей своей истории карелы были тесно связаны с соседними народами и в ходе сложных этнических процессов, происходивших здесь, на северо-востоке Европы, не только сами оформились в самобытную карельскую народность, но и внесли заметный вклад в этногенез финнов-суоми, с одной стороны, и в образование некоторых этнографических групп северных великорусов — с другой.

Проблема этногенеза карел получила подлинно научное освещение только в советской науке, и прежде всего в работах Д. В. Бубриха, положившего начало успешному ее решению [см., например: 26, 28, 29, 32, 34 и др.]. Однако в целом этническая история карел, включая, в частности, такие вопросы, как их первоначальный этногенез, характер и степень взаимодействия с другими народами в прошлом, изучена явно недостаточно. Пока что успешно решенным можно считать лишь вопрос о происхождении этноязыковых групп южных карел — ливвиков и людиков, в сложении которых, как это убедительно доказано Д. В. Бубрихом и отчасти А. А. Беляковым [16] на языковом и В. В. Пименовым [155, с. 30—41; 156, с. 93, 257, 260, 262 и др.] на археолого-этнографическом материале, принимали участие два основных этнических компонента: карельский (потомки древней корелы) и вепсский (потомки веси). Кроме того, в советской этнографии признается несомненным фактом участие еще одного компонента в формировании карельского народа — саамского [30, с. 190; 31, с. 145, 146; 120; 159, с. 219, 220; 206, с. 212], но вопрос о степени и характере взаимодействия карел и саамов остается неясным.

Значительно глубже разработаны в нашей литературе вопросы, касающиеся истории социально-экономического развития карельского народа, хотя и в этой области еще встречается немало «белых пятен», особенно в отношении наиболее ранних этапов. Считается в общем установленным, что у карел несколько позднее, чем у большинства прибалтийско-финских народов, произошел переход от первобытнообщинного строя к феодальному, причем вытеснение родо-племенных отношений феодальными продолжалось, по-видимому, в течение всей первой половины нашего тысячелетия [81, с. 113—117; 149, с. 51—55, 59—65, 74]. По этой причине, а также вследствие того, что экономические связи между расселившимися на обширной территории группами карел оставались довольно слабыми, карельская народность сложилась лишь в XII—XV вв. [149, с. 74, 75], тогда как соседняя с карелами древняя весь уже в X—XI вв. выступала «как заметное этническое целое — раннефеодальная народность» [156, с. 115].

В хозяйственном отношении карелы с новгородских времен представляли собой преимущественно земледельческий народ, причем земледелию, достигавшему наибольшего развития в южных районах Карелии, как правило, сопутствовало животноводство [149, с. 44—46, 83, 84, 128, 129 сл.; 206, с. 23—37]. Наряду с земледелием, которое в суровых природных условиях Карелии (особенно северных ее районов) оставалось ненадежным и недостаточным источником существования, важное место в жизни населения края продолжали занимать также рыболовство и в несколько меньшей степени — охота. Как известно, «необходимую принадлежность натурального хозяйства, остатки которого почти всегда сохраняются там, где есть мелкое крестьянство», составляли домашние промыслы.<sup>9</sup> Для карел, как и для соседнего русского крестьянства, такие, практиковавшиеся на протяжении столетий промыслы являлись важным подспорьем в хозяйстве, причем продукция некоторых из них шла также и на общерусский рынок, например продукция железоделательного промысла [6, с. 98—107; 8, с. 163—166; 38, с. 126—137; 137, с. 14, 27, 145; 149, с. 44—51, 84—90, 129—132; 206, с. 53—60]. В XVIII—начале XX в. среди русского и карельского крестьянства Карелии широкое распространение получили разные виды отхожих промыслов [5, с. 116; 55, с. 52—59; 149, с. 132, 166, 206, 235, 277, 279]; в частности, у северных карел массовый характер приобрела в качестве отхожего промысла разносная торговля — корабейничество [8, с. 171—181; 149, с. 240, 287; 206, с. 51—53].

О значении торговли в жизни карельской деревни следовало бы сказать подробнее, так как она сыграла существенную роль в развитии товарно-денежных отношений и весьма способствовала экономическому и социальному расслоению крестьянства,

подобно тому как это имело место по всей дореволюционной России, в деревнях которой торговый и ростовщический капитал играл, по определению В. И. Ленина, «громадную роль».<sup>10</sup> Но, пользуясь тем, что история развития торговли в крае достаточно освещена в литературе [8, с. 181—194; 38, с. 66—68, 135, 136; 81, с. 23—28; 137, с. 41, 64—70; 149, с. 51, 90—93, 132—135, 176, 177, 236, 239 сл.], коснемся здесь лишь некоторых ее особенностей.

Вплоть до начала XX в. торговля являлась одним из традиционных дополнительных источников существования для довольно значительной части карельского крестьянства. На протяжении многих веков население края сбывало избыточную продукцию своих промыслов на общерусский, а отчасти и на европейский рынок, получая через него деньги и хлеб [149, с. 51, 90—93, 132—135]; вели карелы также посредническую торговлю [38, с. 66, 68]. Но если для большинства занимавшихся торговлей карел она оставалась лишь подсобным заработком, необходимым для пропитания и уплаты податей, то для более зажиточных крестьян служила (обычно в сочетании с ростовщичеством) одним из способов еще большего обогащения: они скупали у населения продукты местных промыслов (вплоть до дичи и рыбы) и с выгодой перепродавали на русском или финляндском рынках, заводили свои лавки и т. д. Экономическое неравенство среди карельских «торговых людей» стало особенно заметным к концу XIX в. Например, у северных карел отдельные богатые торговцы имели уже собственные магазины в крупных населенных пунктах Карелии и Финляндии, они к тому же забрали в свои руки почти всю торговлю, предоставляя корабейникам товары в долг и денежные ссуды [5, с. 119; 149, с. 287; 206, с. 52 сл.; 384, с. 162].

Процесс углубления имущественного неравенства касался, конечно, не только торгующих крестьян. По мере развития товарно-денежных отношений происходило постепенное классовое расслоение карельского народа, ускорившееся лишь в XVIII—XIX вв. И хотя вплоть до 1917 г. карелы продолжали оставаться почти без исключения крестьянами, сама крестьянская масса в имущественном и социальном отношениях была далеко не однородной. Уже в XVIII в., когда в Карелии резко усилился феодальный гнет Русского государства, выразившийся прежде всего в массовой приписке крестьян к Олонецким горным заводам, в пяти уездах (Петрозаводском, Олонецком, Повенецком, Пудожском и Кемском), населенных карелами и русскими, из общего числа крестьянских дворов (15 613) «достаточными», т. е. зажиточными, можно было считать около 10% (1591 дворов), «посредственными» — 46% (7223), остальные 44% (6799) составляли бедные дворы [149, с. 207—209]. Особенно интенсивно шел процесс имущественной и социальной дифференциации крестьянства Карелии, и русского, и карельского, во второй половине XIX—начале XX в. Еще больше

<sup>9</sup> Ленин В. И. Развитие капитализма в России. — Полн. собр. соч., т. 3, с. 328.

<sup>10</sup> Там же, с. 175.



увеличивается слой бедноты и выделяется мелкая сельская буржуазия, пользующаяся наемным трудом [141, с. 36; 149, с. 277].

Отмеченные выше процессы экономического и социального развития, проходившие в течение многих столетий, были характерны для карельского (в основном так же, как и для соседнего русского) населения края в целом. Однако интенсивность этих процессов в разных районах Карелии неодинакова: в южных расхождение крестьянства шло в целом значительно быстрее, чем в северных, где вследствие замедленного роста производительных сил еще долго сохранялись архаичные формы ведения хозяйства и соответственно более устойчиво держались традиционные взаимоотношения людей, основанные на принципах родства и охарактеризованные О. В. Куусиненом как «сильные пережитки родовой общины» [110, с. 11].

Неравномерность социально-экономического развития разных территориальных групп карел объясняется тем историческим фактом, что население южных районов Карелии длительное время развивалось в условиях более глубокой, чем у населения северных районов, экономической и политической зависимости от Русского государства, в условиях более тесных взаимосвязей с русским народом, находившимся по сравнению с карелами (вплоть до XX в.) на более высокой ступени общественного развития. Это способствовало широкому проникновению в жизнь южных карел товарно-денежных отношений, более полному разрушению у них семейно-родового и общинного укладов и укреплению частнособственнических принципов в общественном и семейном быту. Определенную роль сыграли тут, разумеется, и особенности экономического развития, которые проявлялись в наиболее специфических для юга и для севера Карелии формах хозяйственной деятельности, сложившихся на основе местных природных условий.

Особенности экономического, социального и этнического развития карел в южной и северной частях края привели к тому, что в пределах КАССР образовались две основные этнографические группы: южные и северные карелы. Факт существования различий в материальной культуре обеих групп был впервые доказан Р. Ф. Таровой [206, с. 59—60. См. также: 206а, с. 179]. Мы пытаемся показать, что различия между южными и северными карелами проявлялись также в области духовной культуры.

Можно все же отметить, что различия в культуре южных и северных карел обнаруживали уже в дореволюционный период тенденцию к сглаживанию — в результате изменений в материальных основаниях культуры, состоящих, как определял В. И. Ленин, «в развитии капиталистической техники, в росте товарного производства и обмена»,<sup>11</sup> которые приводят людей в более частые столкновения друг с другом и разрушают средневековую обособленность отдельных областей.

<sup>11</sup> Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? — Полн. собр. соч., т. 1, с. 255—256.

## Глава 1

### ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ДОБРАЧНОГО ПЕРИОДА



Традиционная свадьба была теснейшим образом связана с социальным и экономическим укладами жизни карельского крестьянства. В свадебной обрядности находили самое разнообразное проявление господствующие формы социально-экономических взаимоотношений людей, различные стороны их семейного и общественного быта. Наряду с этим многие традиционные элементы обрядности отражали особенности этих взаимоотношений в прошлом. Особенно тесной и органичной была связь свадебных обрядов и обычаев с состоянием форм семьи и брака, а также с их исторической эволюцией.

#### Семья и брак у карел в конце XIX—начале XX в.

Для нас особый интерес представляет вопрос о характере взаимоотношений людей внутри первичной и для тех условий основной ячейки общества — внутри семьи. Ибо, «чтобы понять истинный смысл свадебных песен и обрядов народа, — писал П. Лафарг, — надо знать нравы патриархальной семьи» [111, с. 75].

В конце XIX—начале XX в. у карел существовали две основные формы семьи: большая неразделенная семья и малая. Первая из них еще до середины прошлого века была, по-видимому, преобладающей, однако по мере развития капиталистических отношений в карельской деревне происходил распад больших семей, так что уже в конце века малая семья стала господствующей [35, с. 101, 102; 176, с. 98; 177, с. 12, 13; 205, с. 355, 356].

Процесс вытеснения больших семей малыми происходил у различных этнографических групп карел неравномерно. Наибольшей интенсивностью этот процесс отличался у финско-карельского населения северного и западного Приладожья [385, с. 450], у верхневолжских карел [205, с. 358] и в значительной степени у южных карел [149, с. 137; 358, с. 285]. Зато у населения северо-западных районов Карелии большая семья сохра-

няла свою жизнеспособность очень долго. О том, что северные карелы «живут обыкновенно большими семьями», писала в 1870-х гг. А. Я. Ефименко [56, с. 109]. Распространенность семей, состоявших из нескольких супружеских пар, отмечал также И. В. Оленев в 1910-х гг. [146, с. 93]. Более того, в районах Кестеньги и Ухты, а также у карел Куусамо (Финляндия) большие семьи существовали даже в 1920-х гг. [176, с. 100; 327, с. 79; 365, с. 104—131; КЭБ № 5].

Структура и быт карельской патриархальной семьи довольно глубоко проанализированы в работах А. М. Линевого, Р. Ф. Таровой и А. П. Санниковой, а также в монографии финляндского исследователя К. Пиха [35, с. 101—103; 117, с. 6, 70—76; 118, с. 99—100; 176, с. 98—99; 177, с. 13, 14; 205, с. 355, 356; 328]. Конкретные описания больших семей имеются в литературе и в архивных материалах [см., например: 383, с. 103; КЭа, № 13, 54, 61, 90; КЭБ, № 5]. Поэтому здесь мы коснемся только тех сторон, которые тесно связаны с брачной обрядностью.

Прежде всего следует заметить, что у карел КАССР (особенно у северных) патриархальная большая семья не успела достичь своего полного развития, выражающегося в превращении ее в деспотическую (или отцовскую) семью [ср.: 153, с. 162], а сохранила весьма заметный демократизм отношений внутри семьи, унаследованный, надо полагать, еще от материнско-родового строя [ср.: 100, с. 3, 12 сл.]. Основой такого демократизма являлся принцип коллективной общесемейной собственности на землю, рыболовные и охотничьи угодья, сельскохозяйственные орудия, скот, лодки, сети и ловушки, постройки и т. п., причем во владении всем этим имуществом все члены семьи считались равноправными. В индивидуальном владении находились лишь вещи личного пользования. При едином хозяйстве и коллективном производстве коллективным было и потребление — «из одного котла» [35, с. 101; 118, с. 99; 146, с. 93; 378, с. 30; 383, с. 103; КЭа, № 13, 54, 61, 90; КЭБ, № 5]. Число членов большой семьи у карел нередко достигало 20—25 человек, но бывало и более 40 [35, с. 101; 117, с. 70, 71; 118, с. 99]. Глава этой семьи — хозяин (с. к. *izändä*, *isäntä*; лив. *izändü*; люд. *izänd*) — хотя и пользовался единовластием, руководя производственной и общественной жизнью семьи, тем не менее его власть была ограничена общим контролем. Хозяйкой (с. к. *emäntä*, *emändä*; лив. *emändü*; люд. *emänd*) являлась обычно жена хозяина или старшая сноха. В ее ведении находилось домашнее хозяйство — уход за скотом (кроме лошадей), приготовление пищи, изготовление одежды и т. п.

Свойственные большесемейной общине порядки по традиции сохранялись и в выделявшихся из нее малых семьях, стимулируя поддержание родственных связей между семьями, регламентируя статусы хозяина и хозяйки, определяя характер взаимоотношений членов семьи и т. д. [35, с. 103; 176, с. 99].

Важной особенностью карельской семьи, как большой, так и малой, являлось сравнительно равноправное положение женщин и мужчин [90, с. 664, 665; 146, с. 92]. В подобном отсутствии власти мужа над женой М. О. Косвен был склонен видеть воздействие пережитков матриархальных порядков и признак «непрочности моногамного брака» в начальной фазе развития патриархальной семейной общины [400, с. 11; 104, с. 53]. Карельский материал (в том числе о свадьбе) содержит много примеров, которые подтверждают правильность такой точки зрения.

В свое время финский филолог Э. Н. Сетяля утверждал, будто еще «прафинно-угорскому народу» свойственна была патриархальная моногамная семья [355, с. 17—37. См. также: 377, с. 70]. Необоснованность подобного мнения очевидна, ибо, как это недавно вновь доказал Ф. В. Плесовский, «есть много оснований говорить о том, что господствующей формой брака в этот период (т. е. в период финно-угорской общности. — Ю. С.) был групповой брак» [161, с. 124, 127; 162, с. 6]. Что касается карел, то у них, как и у вепсов, патриархально-моногамная семья сложилась, по данным археологии, лишь в так называемый курганный период — XI—XIII вв. [156, с. 213]. Однако, судя по некоторым источникам, многие прибалтийско-финские народы, в том числе карелы и вепсы, продолжали и в более позднее время придерживаться в своем семейном быту традиционных порядков и брачных обычаев. Об этом весьма красноречиво говорится, например, в Посыльных грамотах новгородских архиепископов Макария (1534 г.) и Феодосия (1548 г.). В них чудские народы обвиняются в нарушении установленных церковью брачных правил, в широком распространении пробных браков и в прочих «законопреступных» и «блудных делах» [133, с. 130, 155]. К середине XVI в. относятся не менее обличительные обращения финляндского епископа М. Агрикола к своей пастве, содержащиеся в его предисловиях к «Псалтыри» и «Указу о браке» и обвиняющие население (включая карел Восточной Финляндии) в приверженности к буйным языческим празднествам и пренебрежении к «божественным установлениям» брака [242, с. 15, 16, 213]. Уже сам факт, что церковь считала нужным вести решительную борьбу с пережитками древних обычаев и обрядов, свидетельствует об их достаточно широком бытовании среди населения [ср.: 156, с. 213—214].

О существовании разнообразных форм семейно-брачных отношений у карел не только в период средневековья, но и в более позднее время имеется немало сведений. Так, Э. Леннрот отмечал явления, свидетельствующие о непрочности патриархального моногамного брака [306, с. 296, 301], то же самое подтверждали в 1870-х гг. А. Я. Ефименко, а в 1900-х гг. В. Гурвич и др. [44; 56, с. 106; 95; 304, с. 103, 104]. Пережитки группового брака прослеживаются и в карельском эпосе [53, т. 1, с. 101, 107, 108, 217, 222 сл.].



Как в фольклорных, так и в этнографических материалах (последние относятся к XIX—XX вв.) нашли свое отражение также многие другие пережитки архаичных форм семьи и брака. К «обломкам матриархата» относятся, по мнению Е. Г. Кагарова, характерные для «Калевалы» исключительно матрилинейный счет родства у героев эпоса и представление о рождении от девушек, не имевших мужей [86, с. 66. Ср.: 25, с. 100]. Еще сильнее обнаруживается, как указывает В. Я. Евсеев, матриархальный характер многих образов рун не в литературном варианте — «Калевале», а в живом эпосе, т. е. в бесчисленных вариантах рун на темы «Калевалы» [53, т. 1, с. 98, 109; 54, с. 105, 106].

Само бытование вариантов рун, отражающих подчеркнуто высокое общественное положение женщины (особенно матери), было бы невозможно, если бы оно не соответствовало существовавшим у карел вплоть до прошлого века формам семьи и брака. Так, если в эпосе можно найти немало примеров, свидетельствующих о матрилокальном характере брака в прошлом [53, т. 1, с. 99, 100 сл.], то пережитки такого брака сохранялись в жизни карел, особенно северных, еще до относительно недавнего времени. К ним относятся, например, обычай устраивать основные свадебные обряды в доме невесты и обычай многократных возвращений молодухи в родной дом.

К пережиткам традиций родового общества можно несомненно отнести обычай вовлекать в решение брачных вопросов и в проведение свадьбы как можно более широкий круг родственников жениха и невесты. Причем обязанностью родственников, а в их число входили не только члены семьи (*pereh*), но и вся родня (с. к. *heimokunda*, *sugu*; лив. *heimokundu*, *sugu*; люд. *heimokund*, *godn'* — букв. «родня», «род»<sup>1</sup>) обоих брачащихся, считалось наряду с личным участием в свадебном ритуале также оказание молодой чете посильной экономической помощи.

Определенный признак слабости патриархальных устоев семьи виден и в обычае, заставлявшем родителей, принимая решение о браке сына или дочери, прислушиваться к мнению других родственников (последних для этого даже специально созывали на «родовой» совет). Об этом же свидетельствуют обычаи, предоставлявшие молодежи сравнительно большую самостоятельность в выборе брачных партнеров. Даже при самой типичной для карел конца XIX—начала XX в. форме заключения брака — исполнением свадебного ритуала, когда, казалось бы, все решали родители и прочие родственники, поведение жениха и невесты тоже нередко оказывалось решающим, поскольку их воле (особенно воле невесты), согласно древней традиции, при-

давалось немаловажное значение. Но наряду со свадебным ритуалом сохранились и некоторые более архаичные формы заключения брака, отличавшиеся прежде всего тем, что вопрос о вступлении в брак решался непосредственно самими брачащимися независимо, а порой и вопреки воле родителей и «рода». Так, у северных карел вплоть до 1920-х гг. практиковался увод невесты «на уголке платка» (*paikan kokassa*): парень публично протягивал девушке уголок своего платка и, если она бралась за платок, уводил ее к себе домой. У других этнографических групп карел тоже применялись аналогичные способы заключения брака уводом. В южных и средних районах Карелии, т. е. там, где патриархальные семейные принципы успели укорениться глубже, кроме традиционных уводов девушек, происходивших «чаще всего в дни праздников, с бесёдной избы» [143, с. 10], совершались иногда инсценировки умыкания девушки с согласия последней и при ее же активном участии, но втайне от родителей [334, с. 113, 114. Ср. то же у русских: 59, с. 29; 80, № 84; 138; 170; 182; 389, с. 318, 319].

У определенного круга лиц, как например у родителей девушки, самовольное вступление в брак дочери могло вызывать понятное неодобрение и осуждение. Однако в целом отношение населения к бракам уводом, убогом и т. п. продолжало определяться обычаем, признававшим полную их правомочность. Как писал А. Я. Колясников, «на подобные браки в крестьянском быту смотрят не особенно строго» [95, № 5. Ср.: 351, с. 198]. Несмотря на то что в конце XIX—начале XX в. число браков уводом у карел было сравнительно невелико, сама их возможность, поддерживаемая силой обычая, имела важное социальное значение, так как заставляла родителей и родню считаться с чувствами и желаниями брачащихся. В свою очередь сохранению обычая несомненно способствовал возраставший протест молодежи против диктата со стороны родителей.

Действительно массовой, обычной формой брака у карел был брак договорный, заключение которого фиксировалось исполнением традиционного свадебного ритуала. У соседнего русского населения аналогичная форма известна как «брак по сватовству» (или «добром»).

Вопросы генезиса свадьбы как наиболее нормальной и правомочной формы заключения брака у карел еще не изучены. Поэтому трудно сказать, какова была свадьба на предшествующих стадиях развития карельского народа. Однако, надо полагать, что свадебная обрядность карел прошла в общем такой же путь эволюции, что и у других народов Европейского Севера России. В частности, у коми, как доказывает Ф. В. Плесовский, развитие проходило «от группового брака к парному, к браку по купному и к браку с приданым» [162, с. 163]. По всей вероятности, у карел когда-то в период перехода к моногамии и прочной патрилокальности тоже возник купный брак, которого, по мнению

<sup>1</sup> Здесь и далее слово «род» употребляется не как этнографический термин, а в приведенном В. Далем значении — родня, родственники и т. п. [45, т. 4, с. 10], как наиболее соответствующем карельскому названию.

М. О. Косвена, «не миновал в своем развитии ни один из исторических и современных народов» [98, с. 195; 102, с. 134].

Мы не располагаем сведениями, в каких формах существовал в прошлом у карел (или у их предков) брак-покупка. Правда, в карельском фольклоре встречаются намеки на бытование такой его формы, как брак-отработка [53, т. 1, с. 99, 100; 54, с. 42. Ср.: 140, т. 2, с. 393; 215, с. 267, 270], наряду с упоминаниями обычая эпических героев платить за невесту большие выкупы мехами или деньгами [53, т. 1, с. 209, 210]. Зато в традиционной карельской свадьбе сохранилось немало обрядовых элементов, в которых можно видеть пережитки купли-продажи невест, о чем мы будем говорить в следующих главах.

Формы семьи и брака у карел конца XIX—начала XX в. представляли собой, таким образом, довольно пеструю картину. Здесь и большая семья, и малая, классовое, капиталистическое общество и разнообразные — в реальном быту и в сознании — пережитки первобытнообщинного строя, патриархальный уклад и пережитки архаического семейного демократизма, моногамная, освященная обычаем и церковью патриархальная семья и отдельные отголоски предшествующих форм брака. И все это находило соответствующее выражение в свадебной обрядности.

### Положение молодежи в семье. Брачный возраст

Жизнь молодежи в добрачный период — тема обширная и разносторонняя. Для нас наибольший интерес представляет лишь определенный круг вопросов: деление молодежи на половозрастные группы, формы общения, любовная магия и некоторые другие.

Отношение к сыну (с. к. *poika*, *poiga*; лив. *poigu*; люд. *poig*) и к дочери (*tytär*) в карельской крестьянской семье было далеко не одинаковым. На дочь смотрели как на временного члена семьи. «Не пожелай своему недругу другого зла, кроме семерых дочерей», «Мало от зятя проку, а от дочки — сущее опустошение», — подобные поговорки и пословицы карел довольно ясно говорят об отношении к дочерям [275, с. 133, 185. Пер. наш.]. И в самом деле, выдача девушки замуж, выделение ей приданого ложилась тяжелым бременем на родителей, особенно в малой семье.

Карельская девушка с детства начинала готовиться к своей свадьбе — припасать приданое, большую часть которого составляла одежда. У карел северного Приладожья нередко уже к десятилетнему возрасту девочки имели почти полное приданое [295, с. 139; 385, с. 497]. Аналогичное явление наблюдал И. К. Инха у калевальских карел [270, с. 153. См. также: 304, с. 142 сл.].

В крестьянской семье детей, как правило, рано начинали приучать к труду. Особенно много домашних работ доставалось на долю дочерей. Они должны были нянчить младших братьев и сестер, учиться стряпать, прясть, ткать, шить, ухаживать за скотом, работать на подсеках и т. д. Вообще трудолюбие и мастерство считались у карел одним из ценнейших качеств невесты [304, с. 10, 142, 145; 378, с. 608].

Положение сыновей в семье было несколько иным. Их тоже рано приучали к труду — сначала в домашнем хозяйстве, затем, по мере подрастания, обучали и мужским работам — рыболовству, охоте и т. д. Парню, намеревавшемуся жениться, предъявлялись определенные требования, относившиеся главным образом к его деловым качествам. Например, в северо-западном Приладожье парень должен был построить для себя клеть или амбар [385, с. 45], что само по себе являлось серьезной проверкой его физической зрелости и трудовых навыков. У суоярвских и сегозерских карел, по некоторым сведениям, парни дарили девушкам прялки собственного изготовления [358, с. 256, 257; ФОН, № 2026/19]. Среди других этнографических групп карел подобных трудовых испытаний парней не отмечено, но в свадебном ритуале они представлены рядом пережиточных явлений.

Имеющийся в нашем распоряжении материал позволяет выделить три основные половозрастные группы молодежи. К младшей относились дети и подростки до 14—15 лет; вторую группу составляли девушки 14—16 и юноши 15—18 лет; принадлежность к третьей группе (достигших брачного возраста) определялась для девушек возрастом 17—25 лет, для юношей 18—25 лет.

Переход мальчика-подростка в следующую возрастную группу ознаменовывался его принятием в число участников молодежных игр. Как сообщают информанты из разных районов Карелии, парни начинали ходить на беседы обычно с 14—15 лет. О парне, который ходит на беседы, говорят, что он «холостяжит» (*brihas-tau*). Для мальчика и для юноши у большей части карел существуют особые названия. Так, у ливвиков и людиков мальчика называют соответственно *brihašči*, *brihašć*, у калининских карел — *brihane* (ср.: вепс. *prihāč*, *prihane*); холостой парень называется одинаково — *briha*, *poika* (ср.: вепс. *prihä*) [65, с. 433, 434; 277, с. 84; 298, с. 21; 354, с. 35, 36]. По сведениям Р. Е. Нирви, термин *briha* мог относиться не только к холостому парню, но и к женатому — до тех пор, пока его жена не родит сына [318, с. 81]. Сегозерские карелы употребляют слово *briha* в значении «юноша», тогда как ребольские в этом значении чаще применяют слово *poika*, у калевальских же карел нами зафиксирован только термин *poika*, который имеет три значения: сын, мальчик и парень. Впрочем, калевальские карелы для обозначения неженатого парня применяют также термин *paimatoin*, но часто пользуются и заимствованным из русского языка словом *holostoi* [378, с. 610].



Для парня обычным возрастом вступления в брак можно считать 20—25 лет. В то же время нередко были браки и в более раннем возрасте, в 18—20 лет и даже раньше. Так, в литературе имеются сведения о сравнительно частых случаях, когда родители женили сына-подростка на совершеннолетней девушке, причем это делалось, как правило, из-за нехватки рабочих рук в хозяйстве [304, с. 165—167]. Такая ранняя женитьба могла иметь место большей частью лишь в малой семье, ибо большие семьи не испытывали столь острой нехватки в работниках. По-видимому, в прошлом у карел, как и у соседних народов (финнов, саамов), брачный возраст для юношей начинался довольно рано — в 15—16 лет. По крайней мере тот факт, что парни начинали участвовать в беседах именно с такого возраста, представляется явным пережитком обычая ранних браков. Парня, который не женился до 25—30 лет, называли «старый парень» (с. к. *vanha poika*, *vanha briha*).

Девушки начинали ходить на беседы обычно в 14—15 лет, а нередко и раньше, «если девушка была рослая» или же была «побогаче да понаряднее» [НА 27; 304, с. 41]. Аналогичное явление отмечалось также у русского населения Карелии еще в конце прошлого века [151].

С переходом во вторую группу (девиц) связаны некоторые изменения даже в одежде и причёске девушки. Она надевала теперь «более нарядный сарафан, длинный фартук, платки всевозможные» [НА 27]. Волосы, которые до этого (а у северных карел и позднее) носились распущенными [ср.: 48, с. 179; 247, с. 370], заплетались в одну косу (*kassa*), в которую вплетали шелковую ленту.

О девушке, которая стала участвовать в беседах и играх, говорили, что она уже «девичничает» (с. к. *neičystää*; лив. *nejistää*; люд. *neičustada*). Понятие «девушка» в карельском языке, а также в ряде других прибалтийско-финских языков обозначается несколькими терминами: 1) *tyttö*, 2) *neidi* (с. к. *neiti*, *neidi*; лив. *neidi*, *neidine*; люд. *neid'*, *neidine*; венг. *neid*, *neidine*; эст. *neid*; фин. *neiti*), 3) *neičut* (люд. *neičud*; вод. *neičud*); первый из них относится к разным возрастам, тогда как второй и третий имеют более конкретное значение — «девица».<sup>2</sup>

Характерно, что в свадебной поэзии карел девичество изображается, как правило, с исключительной теплотой в противоположность положению замужней женщины — явный признак возникновения таких мотивов уже в эпоху, когда укрепилась патриархальная семья. И тем не менее одной из важнейших забот девушки было как можно быстрее выйти замуж. «Лодке хочется на воду, девушке — в замужество» (*Vesillä venosen mieli, tytön mieli mieholah*), — говорится в карельской пословице.

<sup>2</sup> Впрочем, у води слово *neičud* могло применяться также в значении «молодуха» [318, с. 51].

Сватать девушку начинали нередко в 15—16 лет. Известны случаи сватовства даже в 13—14 лет [327, с. 100, 169; НА 27], т. е. в сущности со времени вступления в возрастную группу девиц. Более того, имеется немало сведений о том, что девушек выдавали замуж в 15—16 лет и даже раньше [35, с. 107, 108; 304, с. 166; 306, с. 195; 315, с. 448; 328, с. 23]. Впрочем, для карельской деревни конца XIX—начала XX в. такие ранние браки являлись все-таки редкими, и нас они интересуют больше в историческом плане — как пережитки прежнего обычая.

Существование в прошлом обычая ранних браков Р. Ф. Тароева объясняет, с одной стороны, потребностью хозяйства в работнице, а с другой — стремлением девушки «скорее выйти замуж, потому что остаться в старых девах... считалось большим позором» [35, с. 108].

Однако могли быть и некоторые другие причины такого обычая. Например, вполне определенное влияние на стремление девушки выйти замуж оказывало и то обстоятельство, что положение ее в семье было в сущности бесправным, тогда как замужем она приобретала авторитет и положение не только в семье, но и в обществе [ср.: 35, с. 102; 117, с. 72; 118, с. 100]. Сказывалось, по-видимому, и экономическое положение: нужда и голод в бедняцкой семье несомненно торопили девушку выйти замуж — особенно в зажиточную семью, тогда как девушка из состоятельной семьи, напротив, проявляла в отношении женихов больше разборчивости.

В конце XIX—начале XX в. обычный возраст вступления девушек в брак ограничивался 17—25 годами [ср.: 35, с. 107; 56, с. 98]. Правда, расхождения в определении верхней границы брачного возраста для девушек были довольно значительными. Так, у сегозерских карел девушку, достигшую 22 лет, начинали уже считать старой девой (с. к. *vanha tyttö*, *vanha neičut*), у ливвиков Колатсельгского сельсовета старой девой (*vahnu neidine*) считали с 25 лет, а ухтинские карелы — только с 30 лет.

Существовал обычай выдавать дочерей замуж (также, впрочем, как и женить сыновей) по порядку старшинства. Однако этот обычай довольно часто нарушался. Когда младшая сестра выходила раньше старшей, о последней говорили, что она осталась «носить кошель с камнями» (или с песком) — *kivikesselie* (*tšuurukesselie*) *kantamaan* [304, с. 180—182; 378, с. 619].

### О роли праздников

В прошлом общение крестьянской молодежи было в значительной мере затруднено, особенно с точки зрения выбора брачных партнеров. Во-первых, открытые встречи и беседы между парнями и девушками в будние дни считались неприличными, ком-

прометирующими достоинство девушек [21, с. 37; 378, с. 615; КЭб, № 103; НА 27]. Во-вторых, возможности выбора партнера внутри своей деревни чаще всего были ограничены, поскольку большинство дореволюционных карельских деревень представляли собой малодворные (5—10 домов) поселения [118, с. 101; 165, с. 270; 188; 189; 225, с. 72], которые к тому же нередко носили патронимический характер. Тем большее значение в жизни молодежи у карел (как и у соседних народов — русских, вепсов, ижор, финнов) имели календарные праздники. Последние, хотя и подвергались под воздействием церкви внешней христианизации, сохраняли, однако, как и у многих народов Русского Севера, обрядовую основу, унаследованную от древних родо-племенных празднеств и проявлявшуюся как в содержании, так и в характере самих праздников.<sup>3</sup> Очень долго, например, сохранялись языческие обряды и обычаи в календарных праздниках северорусского населения [58, с. 117, 130; 224]. Не менее важное место занимала дохристианская обрядность также в праздниках карельского крестьянства.

В то же время праздники носили отнюдь не только культовый характер. Одной из наиболее существенных их черт являлось интенсивное общение между родственниками и знакомыми, а главное — еще более интенсивное общение молодежи.

Карельские праздники (*praasniekat*) составляли несколько основных циклов. А. М. Линевский выделил три таких цикла: первый, наиболее развитый, приходился на период святок; второй приурочивался к летнему иванову дню; к третьему относились общественные пиры ильина дня либо (кое-где) миколиных дней [118, с. 101, 102]. На наш взгляд, третий цикл следует дополнить многими другими датами церковного (православного) календаря, потому что с ними связывались местные «храмовые» праздники. В разных деревнях местные праздники приходились на разное время, и жители имели больше возможностей общаться с населением других деревень, поддерживая тем самым обычай взаимной гостьбы.<sup>4</sup>

Карельские праздники конца XIX—начала XX в. имели поразительно много общего с соответствующими северорусскими. Больше всего это относится к святкам (*vieristän keski*). Такие же гулянья и игрища молодежи, почти такие же мантические обряды и обряды любовной магии, те же ряженные (*huhl'akka*) и т. п. И так же, как у русских, святочные игрища являлись, по определению В. И. Чичерова, «одним из узловых моментов семейной брачной обрядности» [224, с. 180].

<sup>3</sup> Генетическая связь календарных праздников с родо-племенными (в частности, тотемистическими) основательно рассматривается, например, в работе Ю. И. Семенова [185, с. 295—302, 436—442]. О христианизации народных языческих праздников см.: [3; 207, с. 16, 111; 209, с. 187].

<sup>4</sup> Разновременность местных праздников хорошо видна, например, из перечня, составленного М. Сармела [348, с. 75—79].

Впрочем, у карел и некоторых других прибалтийско-финских народов зафиксированы существовавшие в прошлом более самобытные празднества. Много сведений имеется, например, о карельско-финском осеннем празднике «день кекри» (*kegrin päivä*), отголосок которого сохранился до нашего века, пожалуй, только у тверских карел. Первое упоминание о Кекри (*Kekri*) как об одном из дохристианских «карельских божеств», который «прибавлял рост скота», принадлежит М. Агрикола [242, с. 213]. И. Г. Георги тоже упоминает день кекри, но ошибочно определяет его как день всех «почитаемых католиками святых» [39, с. 18—19]. Вслед за Агрикола только аграрный характер празднеств кекри признавал уже в наше время М. Хаавио [249, с. 19]. Более глубокую оценку дню кекри дал И. Кемпинен, неоднократно подчеркивавший его связь с культом мертвых [285, с. 37, 38; 287, с. 49 сл. Ср.: 290]. На наш взгляд, в обрядности этого праздника, и прежде всего в особенностях его у тверских карел, отмеченных Г. С. Масловой и отчасти В. Алава [129, 243], имелись некоторые элементы, указывающие на связь с тотемистическими представлениями (например, ряжение выступающего в роли Кекри в вывернутую шубу).

Судя по литературным сведениям, самобытным был также другой аграрный праздник финнов и карел, известный под названием «чаша Укко» (*Ukon vakka*), первое упоминание о котором тоже встречается у М. Агрикола [242, с. 213]. Этот праздник приурочивался к окончанию весеннего сева, и назначением его было умилостивить верховное божество Укко, считавшееся богом грома и молнии, чтобы тот дал хороший урожай. Обрядовые пиршества *Ukon vakka* носили в прошлом довольно оргиастический характер, что, кстати сказать, отмечалось некоторыми наблюдателями и в празднествах кекри [249, с. 19].

Говоря о праздниках и их роли в брачной обрядности карел, необходимо остановиться на весьма интересном обычае, аналогия которому была известна, хотя и в меньшей степени, также у соседнего русского населения. Многие исследователи и наблюдатели отмечали у карел такие черты характера, как общительность и гостеприимство. Еще И. К. Инха выражал свое удивление такими, столь отличавшимися от финских, качествами карел. «Мало того, что односельчане часто ходят друг к другу, общение поддерживается с гораздо более широкими кругами. Они преодолевают много миль, чтобы навестить родственников и знакомых и завязать новые союзы. Для таких посещений используются праздники, которыми так щедро насыщен православный церковный год», — писал он [270, с. 127. Ср.: 90, с. 663; 358, с. 312 сл.].

Однако особый интерес представляет обычай праздничной гостьбы девушек у своих родственников [ср. то же у русских: 164; 218, с. 19; 224, с. 170]. Родители, как правило, отправляли девушек в гости (*adivo*) за неделю, а то и за две до праздника [НА 2, с. 75—77]. В зимние праздники гостьба длилась дольше, летом же



свободного времени было мало, и поэтому гости (adivot)<sup>5</sup> прибывали лишь за день-два до праздника и по его окончании возвращались домой. Настоящим адиво считалась все-таки длительная гостьба: «В гостях бывают по три дня, в адиво — по три недели» (Gostjall on kolme yödä, adivoilla kolme nedälie), — гласит пословица [280, с. 66, № 4]. Надо заметить, что у карел было принято посылать дочерей на гостьбу к родственникам не только в связи с праздниками, но и в другое время. Таким подходящим для адиво временем был вообще весь зимний период — от осени до масленицы [363, с. 245]. Но подобная гостьба все же носила индивидуальный характер, тогда как в праздники сходилась молодежь со всей округи, нередко за 50 и даже за 100 км [72, с. 118; 378, с. 598].

Девушек приглашали на праздники тетки либо другие родственницы, а иногда и просто знакомые, причем, как правило, в те дома, где были незамужние дочери. За гостями нередко приезжал сам хозяин. Иную девушку звали сразу в несколько мест: «Двое адиво-санок приезжали, в третьи только пошла» (Kaks advuskorjuu käi, kolmandeh vaste lähtin) [363, с. 245]. Почти в каждый дом съезжались гости, во многие даже по несколько человек. Общее же число гостей в доме могло достигать двух-трех и более десятков [125, с. 135, 136].

Возраст девушек, отправляемых в адиво, заметно отличался от обычного «бесёдного» возраста: если на бесёды в своей деревне девушек начинали отпускать с 14—15 лет, то в адиво нередко отправляли гораздо раньше — в 12—13 лет. И уже в этом возрасте адивот могли участвовать в игрищах и гуляньях.

Девушек, пришедших в адиво, работать не заставляли: «Адиво не работать пришла» (Ei adivo tullut ruadamah), — говорили, например, в Ругозере. Но адивот сами старались помогать хозяевам в праздничных приготовлениях: занимались уборкой дома, питьем и т. п. [363, с. 244, 245; НА 27].

### Бесёды, гулянья, игрища

Молодежные игры в карельских деревнях, как и в северорусских, начинались обычно с осени и кончались в масленицу [17. Ср.: 173, с. 427]. Наиболее оживленными и регулярными становились молодежные игры в предпраздничный период и в праздники. Как только в деревне появлялись первые адивот, молодежь начинала устраивать ежедневные вечеринки — бесёды, игрища (bes'odat, kizat и т. п.). Летом в хорошую погоду игры (kizat, kižat) происходили под открытым небом, в ненастье — в ригах, на

поветях или даже в банях [77, № 29; 125, с. 178; 146, с. 84, 85]. Зимой обычно играли в избах, соблюдая очередность либо нанимая избу; такую избу называли kizapertti или bes'odapertti. В праздничную пору чаще всего собирались в тех домах, где гостили адивот [363, с. 244].

За наем избы платили парни одной деревни — той, где собирались [17; 167; 306, с. 236; НА 27]. Но на бесёды приходили парни и из других деревень. «Иной парень целую зиму ездит по окрестным деревням, пока не придет время в свой черед заботиться об устройстве бесёды в своей деревне» [167]. В пограничных районах довольно частыми гостями были даже молодые карелы из-за границы, приходившие на праздники российских карел выбирать себе невест [125, с. 222, 250; 338, с. 16; 378, с. 594].

Карельские молодежные игры и гулянья по существу почти ничем не отличались от северорусских. Основными формами вечера были бесёда (bess'oda, pessoda, bes'od) и посиделки (illatču, мн. ч. illatčut). Последние отличались от первых тем, что происходили в будни, носили более сдержанный характер и девушкам полагалось заниматься на них рукоделем [ср.: 227, № 32]. У северных и ребольских карел еще в XX в. отмечалась особая форма посиделок — yökesrä (букв. «ночное прядение»), организаторами которых выступали девушки. На ночные посиделки девушки брали с собой какую-нибудь работу, приносили готовую стряпню либо готовили угощение тут же на месте. Такие посиделки с угощением имели даже особые названия: klatčina в районе Ребол и Бабьей Губы; sreäpnäpessouta в районе Калевалы [378, с. 536]. Вечеринки с угощением практиковались и сямозерскими ливвиками, но в складчине участвовали также парни [304, с. 70].

В рассматриваемый период летние игрища у карел (особенно финляндских) и у русского населения Олонецкой губернии обычно происходили поблизости от церкви или часовни. Уже Н. Н. Харузин высказал в связи с этим убеждение, что церкви и часовни строились в местах языческих святилищ, например в священных рощах [216, с. 319, 335 сл.]. К такой же мысли пришел позднее финляндский этнограф Ю. Луккаринен [304, с. 67]. Имеются данные о связи между местами игрищ и прежними языческими святилищами. Так, у карел и финнов долго сохранялись обычаи устраивать игрища в местах, которые зачастую были связаны в той или иной степени с древними религиозными культами [53, т. 1, с. 111, 112; 304, с. 151].

Связь игрищ с древними родовыми празднествами, носившими оргиастический или даже брачный характер, подтверждается также содержанием и характером игр. Обращает на себя внимание само название игр — «кижа» (с. к., лив. kisa, kiza; люд. kiža). В карельском и финском языках kisa означает «игра»; производные от этого термина глаголы kisailla, kisata имеют несколько значений, весьма близких по смыслу, — «играть», «танцевать» [214, с. 84; 366, с. 101], но также «баловаться», «шуметь», «бороться»,

<sup>5</sup> Термин «адиво» (с. к. ativo, adivo; лив. ad'vo; люд. ad'v, adiv, мн. ч. adivot; люд., вепс. adivod) имел два значения: гостьба и гости [65, с. 20; 281, с. 83, 84; 298, с. 2; 387, с. 15].

«обольщать» [251, с. 49, 56; 360, т. 1, с. 200]. В северофинских говорах известно слово *kisu* со значением «флирт» [251, с. 52]. По мнению Ю. Луккаринена, название *kisa* (*kihu*) можно считать древним обозначением молодежных празднеств, ибо «на всей обширной карельскоязычной территории оно и поныне обозначает различные... сборища молодежи» [304, с. 66].

Все приведенные значения карельского названия игрищ в сущности соответствуют и характеру самих игр. В большинстве игр и танцев проявлялись элементы ухаживания, многие игры вообще представляли собой свадебные инсценировки, что отражено, например, в названиях таких игр, как *paitantakisa* — «свадебная игра», *ventsakisa* — «венчальная игра» и др. [299, с. 121; 306, с. 298]. Особенно «свадебными» становились игры в период святок [ср.: 58, с. 119; 173, с. 439; 224, с. 184, 191—193]. Некоторые игры носили отчетливо выраженный эротический характер. Если в обычной обстановке предосудительным считалось даже простое общение девушки с парнем, то на бесёдах и на игрищах ничего зазорного не было в том, что парень «не стыдится публично целовать свою собеседницу, обнимать всевозможным способом» [17. Ср.: 136, с. 24]. Наиболее распространенной формой ухаживания у карел (исключая, правда, северных, у которых взаимоотношения молодежи носили более сдержанный и скрытый характер) было «сидение парой» (*istuo puaroa* — букв. «сидеть парой»). Заключалось оно в том, что девушка в перерывах между играми сидела на коленях у парня, а парень целовал, ласкал ее, причем, «если какая-либо парочка не соблюдает подобных любезностей — над нею смеются» [17; 304, с. 48, 77, 82; 352, с. 45. Ср.: 136, с. 20, 21; 151; 230, с. 192].

Многие наблюдатели с возмущением писали о «низкой нравственности» и «безобразном разврате бесёдов да посиделок», однако почти все они признавали, что, несмотря на всю «грубость» поведения на игрищах, случаи половой распущенности среди молодежи очень редки [15; 230, с. 192].

Нельзя не отметить своеобразный обычай, зафиксированный кое-где у олонекских карел и красноречиво свидетельствующий, что укрепившиеся в южнокарельской деревне товарно-денежные отношения распространялись также на сферу молодежных игрищ. Этот обычай обнаруживался в характерной форме найма помещения для бесёдов: вместо общей платы за избу существовала плата за места для «сидения парой», причем она зависела от степени близости к большому углу. Как указывал Н. Саухке, место под иконостасом стоило рубль, места до середины лавок — по 50 к., а дальше — еще меньше. Рублевые места занимали, естественно, самые богатые парни, и посидеть с ними на таком почетном месте считалось счастьем для девушек [352, с. 232].

Игрища карел были очень сходны с молодежными играми соседних народов, и прежде всего русского. Некоторые наблюдатели и исследователи даже утверждали, будто в карельских игрищах

вообще нет ничего самобытного. «Своих танцев у карелов нет, — писал, например, Н. Камкин, — они исполняют или русские танцы и пляски, или финские» [90, с. 66. Ср.: 43, № 6; 95, с. 43, 44]. Доля истины в таких заявлениях имеется, так как действительно влияние культуры соседних народов, особенно русского, в этой области было очень велико, что в сущности общепризнанно и в советской литературе [159, с. 233]. Еще Э. Леннрот наблюдал у северных карел аналогичные русским танцы и игры [306, с. 299], а в 1880-х гг. русские пляски были зафиксированы у суоярвских карел [358, с. 385]. Вместе с новыми танцами и играми проникали и соответствующие им по ритму «веселые русские песни» (*vesselat ven'aaan pajozet*) [ФОН, № 1521/12], а кое-где и финские [20, с. 78].

О заимствованном характере танцев и игр можно судить даже по их названиям: *šina*, *kruuga*, *kadrilli*, *lanssi*, *šešt'olkka*, *koroli* и др.; ср. русские названия: шин, круг, кадрили, лансье, шестерка, король [17; 40; 167; 306, с. 236, 287, 299, 300; 354, с. 36, 38; 378, с. 553. Ср.: 123, с. 45; 173, с. 438; 224, с. 182, 183; 228, № 32]. Показателем интенсивности русского влияния можно считать и факт удивительно быстрого проникновения в карельскую крестьянскую среду таких модных европейских танцев, как кадрили и лансье, которые только в XIX в. стали входить в русский крестьянский быт [207, с. 94].

Из традиционных карельских игр до конца XIX в. сохранилась (да и то лишь у северных карел) «ручная игра» (*käsikisa*). Она была довольно короткой, и ею обычно начинались игрища. Заклучалась эта игра в следующем: парни вставали в один ряд, лицом к ним становились в ряд девушки; каждый парень брал у стоящей против него девицы «обе руки за перста», поднимал и опускал их несколько минут [134, № 62; 270, с. 134; 304, с. 47]. Отмечен также более поздний вариант этой игры, характерный тем, что девушки брали парней за руки и ходили, покачивая руками и распевая русские и карельские песни [378, с. 553, 554]. Аналогичные игры бытовали также у русского населения; например, «утушка», сильно напоминающая карельскую *käsikisa* и по форме, и по обрядовому значению.<sup>6</sup>

Традиционные корни имела, по-видимому, и другая карельская игра — «длинная игра» (с. к. *pitkäkisa*; лив. *pitkykiza*). Она заключалась в том, что парень с игрищ уводил свою партнершу (за руку или за платок, который она держала в руке) за околицу села. На многолюдных праздниках во время «длинной игры» пары вереницей (по 20—40 пар) уходили по дороге в поля, в лес, там присаживались где-нибудь в укромных местах, беседовали. При

<sup>6</sup> Ср. описание «утушки» у П. Н. Рыбникова: девушки «становятся в ряд и выкликают парней; берут их за руки, то сводят в такт обе руки вместе, то разводят по сторонам» [173, с. 430. См. также: 60, с. 120; 224, с. 175; 226, с. 85, 86].



взаимной симпатии пара могла пробеседовать здесь до вечера, в противном случае возвращалась уже через полчаса на игрище, где парень приглашал другую девушку и уводил за околицу, а его предыдущую партнершу мог пригласить другой парень [35, с. 129; 40; 167, № 86; НА 27]. Считалось, что чем больше таких прогулок совершит девушка, тем большим почетом она пользуется, тем выше ее лемби (см. ниже).

Такие активные формы знакомства и сближения парней и девушек, как «длинная игра» и «сидение парой», распространены были среди карел южной части края, тогда как у северных карел, начиная с ребольских, столь открытые формы сближения молодежи не зафиксированы ни в литературных источниках XIX—XX вв., ни в полевых материалах. Напротив, имеются определенные указания на то, что у северных карел не принято было публично выражать свои симпатии.<sup>7</sup> Неприличным считалось также отделяться парой и даже разговаривать во время игр и танцев [378, с. 594, 615]. Особенно скромно должны были вести себя девушки, так как застенчивость — признак их высокой нравственности [239, с. 77; 273, с. 96]. Таким образом, основной формой общения парней и девушек являлись здесь танцы. И молодежь старалась использовать для них каждую возможность — праздники, беседы, свадьбы.

Праздничные игрища предоставляли исключительные возможности как для выбора брачных партнеров, так и для прямого заключения брака уводом, в отличие от обычных бесед и посиделок, в которых участвовала в основном молодежь только данной деревни. Поэтому неудивительно, что для девушек, и особенно для адиво, приехавших на праздники из глухих деревушек, очень большое значение имел вопрос: будут ли они пользоваться на игрищах вниманием парней.

### «Лемби» и любовная магия

Девушка, которую парни наперебой приглашали на все игры, считалась у карел «славутной» (с. к. *lemmekäs*; люд. *lembekäs*). Если же парни обходили вниманием девушку, мало или совсем не приглашали ее играть, говорили, что у нее «плохая лемби» или вообще «упала лемби» (*lembi sordui*).

Понятие «лемби» относится к наиболее своеобразным явлениям духовной культуры карел. Оно охватывает широкий круг народных представлений о нравственности и красоте, о природе взаимоотношений между полами, хотя, конечно, в нем выражены и некоторые представления религиозно-магического характера.

<sup>7</sup> Скрытность послужила причиной того, что некоторые наблюдатели вообще отрицали у карельской молодежи наличие любовных отношений [270, с. 228. Ср.: 21, с. 37, 38].

Карельское слово *lembi* имеет значение, близкое к понятиям «привлекательность», «обаяние», «девичья честь», «славутность» и т. п. [35, с. 129; 96; 140, т. 2, с. 357]. Однако часто под лемби подразумевалась лишь способность возбуждать в представителях другого пола половое влечение к себе, что особенно ярко выражено в карельских любовных заклинаниях [21, с. 39; 359, т. 2, с. 616; 378, с. 614; НА 8, № 92, 100]. В прошлом значение лемби, по-видимому, было более широким. Об этом свидетельствуют, с одной стороны, употребление его в фольклоре в значениях «любовь», «симпатия», «обаяние», «ласка» [ср.: 366, с. 147, 148], а с другой, и это особенно важно, бытование этого слова (в формах *lempro*, *lembo*, *lemba*, *lemboi*) в качестве названия духа [298, с. 199; 378, с. 116, 617; 387, с. 104]. В литературе можно встретить даже предположения, что Лемби (Лемпо) было именем одного из древних карельских божеств, в частности божества любви [96; 366, с. 146].

Хотя вопрос о Лемби как языческом божестве требует основательного изучения, нам представляется, что связь карельского понятия «девичья лемби» с древним культом Лемби несомненна. Ибо, вероятнее всего, именно от этого культа, носившего продуцирующий характер, мог институт лемби унаследовать значительную часть своих магических обрядов и представлений.

Лемби обычно относилась к девушкам. Считалось, что каждая девушка имела свою лемби, утрата которой грозила ей большим несчастьем — она теряла возможность выйти замуж. Поэтому забота о девичьей лемби, о ее сохранении и укреплении занимала видное место в жизни карельских девушек. При этом главная надежда возлагалась на всевозможные приемы любовной магии.

Если возраст девушки приближался к критическому, а парни не только не сватали ее, но даже не играли с нею на игрищах, то причиной тому, по народным представлениям, являлась плохая лемби. А поскольку обычные приемы и обряды, которые выполняла сама девушка (нередко с помощью матери) для укрепления своей славутности, оказывались недостаточно эффективными, предпринимались более решительные меры. Наиболее действенным обрядом укрепления девичьей лемби у карел еще в начале XX в. считалась обрядовая баня. Из обрядов «поднимания лемби» (с. к. и отчасти лив. *lemmennosto*; лив. *lemmennostandu*; люд. *lemben nostand*, *lembennost*) она была наиболее сложной. Причем особой сложностью отличалось даже ее приготовление. И дрова для этой бани нужны были особые, сами по себе уже обладающие якобы магической силой (например, дрова от трех разбитых молнией деревьев); и вода нужна была особая, как например грозовая, родниковая или речная; и веник, чтобы парить девушку, нужен был особый и т. д. Помимо сложностей обрядового характера, необходимо было знать соответствующие заклинания. Иначе говоря, для поднимания лемби требовались уже более искусные колдуны или знахари (с. к. *tietäjä*; лив. *tiedoiniekk*; люд. *tiedoinikk*, *tiedäi* — «ведун», «знающий»). Такие колдуны имелись чуть ли не в каждой карельской деревне [2, с. 28].

Обряды поднимания лемби довольно подробно описаны в литературе [113, с. 516; 326, с. 12, 13; 337; 378, с. 613, 614]. Особенно много внимания уделено главному обряду — банной процедуре. Основа банного обряда — магические действия, направленные на то, чтобы, во-первых, очистить девушку и ее лемби от порчи, например продевая ее сквозь рябиновый обруч [ср.: 85], во-вторых, наделить силой, увеличивающей ее способность привлекать к себе. При этом каждое действие неизменно подкреплялось заклинаниями. Прежде всего бросается в глаза их эротический характер и, что не менее существенно, их чрезвычайно широкая направленность, выражавшаяся в стремлении вызвать половое влечение к данной девушке не у конкретного лица, а у максимально большого числа мужчин.

Вот что говорилось, к примеру, в одном из заклинаний карел северного Приладожья [359, т. 2, № 1037. Пер. наш]:

Mikä miestä naimatonta —	Что есть неженатых мужчин —
Kaikki neittä ottamahan!	Все брать девушку!
Mikä naineita uroja —	Что есть женатых героев —
Ne kaikki kiittämähän!	Все хвалить (ее)!

Подобные заклинания, адресованные самому широкому кругу представителей мужского пола, известны у разных этнографических групп карел [326, с. 12, 13; 378, с. 613, 614; НА 8, 27].

С точки зрения истории происхождения карельской обрядовой бани, интерес представляют сведения о почти аналогичном банном обряде у финнов-саво и у «лесных финнов» (*metsäsuomalaiset*) Швеции. В частности, у саво обрядовая баня устраивалась для девочки, достигшей двенадцатилетнего возраста. И, как считал Ю. Луккаринен, «в этом обряде сохранилась память о древнем языческом ритуале, которым девушку посвящали в совершеннолетие» [304, с. 173, 174. Ср.: 340, с. 151, 152].

В отличие от финских обрядов, действительно сохранявших характер инициации, карельские банные обряды уже не обнаруживают явной связи с посвятельными ритуалами. Напротив, карелы прибегали к банному и тому подобным обрядам *lemmennosto* преимущественно в тех случаях, когда девушке грозила опасность остаться в старых девах. И если у финнов распространено было представление, будто обрядовая баня лишь делала девушку красивее и прибавляла ей любовного счастья [340, с. 152], то карелы, главным образом, разумеется, женщины, верили в эффективность поднимания лемби. «Будь хоть столетняя девушка, а крянется», — приводит Н. Ф. Лесков слова одной из своих рассказчиц [113, с. 517]; добавим, что подобные заявления доводилось слышать и от наших информантов. Некоторые основания для такой уверенности вполне могли быть. И дело тут вовсе не в случайных совпадениях: девушка, над которой был только что совершен обряд *lemmennosto*, чувствовала себя несомненно гораздо увереннее, а это соответственно прибавляло ей бойкости и привлекательности на игрищах.

## Взаимоотношения парней и девушек

Характер взаимоотношений между парнями и девушками у северных и южных карел несколько различался (об этом см. выше, с. 50). Но несмотря на то что отношения между парнями и девушками у северных карел были более сдержанными и скрытыми, сближение полов во время праздников происходило здесь также весьма интенсивно. Ограниченность во времени (поскольку праздники были редки, а встречаться на обычных осенне-зимних беседах приходилось мало из-за дальности расстояния между деревнями) приводила к тому, что знакомство парней и девушек у северных карел оказывалось обычно довольно кратковременным, в отличие от более длительных знакомств, свойственных южнокарельской молодежи.

Впрочем, брачные вопросы и у южных карел нередко решались с некоторой поспешностью, о чем свидетельствуют браки уводом, когда девушка, познакомившись с парнем на празднике, сразу же выходила за него замуж.

Тем не менее нельзя согласиться с встречающимися в финляндской литературе огульными утверждениями, будто понятие «любовь» карелам вообще чуждо [см., например: 270, с. 228; 303, с. 79, 80]. Собственно говоря, этот пренебрежительный взгляд в какой-то мере опровергнут самими же финляндскими исследователями, в частности П. Виртаранта, публикации которого о карелах отличаются большой объективностью [378, с. 594, 598].

В связи с этим уместно отметить одну существенную черту карельских (впрочем, и не только карельских) игрищ: чередующиеся в строгом порядке игры давали каждому участнику возможность довести до сведения избранного лица свое отношение к нему. Причем девушка имела широкую возможность выбора. Наиболее простым и открытым проявлением симпатий друг к другу на игрищах у карел и у соседнего русского населения служили взаимные приглашения на игру или на танец. Так, например, считалось положительным признаком, если девушка, приглашенная парнем, в свою очередь сама приглашала его на следующую игру [125, с. 237, 265; 304, с. 48]. Парня и девушку, которые на протяжении игрища, а затем и многих игрищ и бесед приглашали только друг друга и в перерывах между игрищами сидели вместе, так и называли «пара» (*puara*); у карел-ливвиков такая пара известна как *tietokset* [304, с. 48]. В Южной Карелии у карел и у русских отмечен выразительный обычай: в танцах и играх наиболее активно участвовали парни и девушки помоложе, а также те, кто еще не завел себе пары по душе. Более взрослая молодежь предпочитала «сидение парой» [167, № 87]. Последнее часто заканчивалось браком [НА 23].

Как видим, вступлению в брак у карел обычно предшествовало предварительное знакомство, хотя бы кратковременное. Более того, игрища давали известную возможность не только познако-



миться, но и выяснить характер взаимоотношений — наличие симпатий, взаимного влечения и, наконец, любви.

Найдя свою избранницу и установив по ее поведению или в непосредственном общении ее отношение к нему, парень объявлял девушке о намерении жениться на ней. Девушка обычно принимала предложение и приглашала прийти сватать, даже если была уверена, что замуж за него не пойдет [272, № 103]. Такой обычай объясняется тем, что каждое сватовство, от какого бы жениха оно не исходило, шло на пользу девушке, так как повышало ее лемби [125, с. 83, 86]. В этом же, вероятно, можно видеть одну из причин, почему карельские девушки очень рано начинали принимать сватов.

Подобный коварный прием девушек был всем хорошо известен. И, возможно, ответной мерой на него являлся обычай, заключавшийся в том, что парень, дабы обезопасить себя от вполне возможного подвоха со стороны девушки, требовал от нее какого-нибудь вещественного подтверждения обещаний. Чаще всего девушка давала парню в качестве залога платок, сарафан либо какой-нибудь другой предмет своей одежды. В некоторых случаях парень тоже давал девушке залог в качестве гарантии своей верности. Обычно обмен залогами между парнем и девушкой совершался втайне. Тем не менее факт получения залога от девушки считался у карел одним из важных (хотя и не столь уж обязательных) условий для того, чтобы соответствующие стороны могли начать официальные переговоры о браке. Поэтому вполне обоснованно будет, видимо, данную стадию получения залога называть первым, начальным этапом карельского свадебного ритуала. Наличие залога признавалось прямым доказательством серьезности любовных отношений между парнем и девушкой, серьезности их намерения вступить в брак. То, что такое доказательство давало существенное преимущество при ведении брачных переговоров, еще раз подчеркивает, какое важное значение придавали карелы в этом деле инициативе самой молодежи.

\* \* \*

Таким образом, одна из характернейших особенностей карельской брачной обрядности конца XIX—начала XX в. заключалась в том, что, несмотря на длительное господство патриархальных семейно-брачных отношений, карельская молодежь имела сравнительно большие права в вопросах брака, в решении которых воля и инициатива молодежи продолжали играть видную роль. В связи с этим добрачное знакомство и сближение молодежи считались нормальным условием вступления в брак. Целям сближения полов служили традиционные брачные игры, унаследованные от древних культовых празднеств. Брачный характер карельских молодежных игрищ дает основание считать их начальной фазой всего свадебного ритуала.

Встречающееся поныне в финляндской литературе [см., например: 348, с. 244—251; 349, с. 16] мнение, будто карельской молодежи в отличие от финской была свойственна большая пассивность в вопросах брака, не имеет под собой серьезных оснований.

Отмеченные у карел XIX—начала XX в. довольно многочисленные случаи самовольного, не согласованного с родителями брака путем увода девушки представляются не столько проявлениями эмансипации, достигнутой под воздействием буржуазной цивилизации, сколько отголосками демократических традиций, унаследованных от доклассового общества и сохранивших еще в XIX в. известную живучесть вследствие особенностей экономического и социального развития карельского этноса.

Наиболее ярко традиционный характер подобных пережитков обнаруживается у северных карел.

## Глава 2

### СВАТОВСТВО

#### Свадьба как основная форма заключения брака

У карел в конце XIX—начале XX в. были известны две формы заключения брака — уводом и по сватовству. Основной формой являлся брак по сватовству. Для него характерно более или менее полное исполнение свадебного ритуала. Представление о свадьбе как наиболее правомочном акте оформления брака продолжало прочно жить в сознании карельского крестьянства еще в первые десятилетия XX в. Она считалась настолько обязательной, что даже в случаях брака уводом нередко исполнялись многие обряды традиционного ритуала.

Главной причиной такой приверженности к свадебному ритуалу можно считать силу традиции, заключающуюся в глубоко укоренившихся представлениях, согласно которым благополучие вступивших в брак сильно зависело от того, насколько полно и правильно совершались свадебные обряды.

Одна из важных особенностей свадебного ритуала — обилие локальных вариантов. Более того, импровизационный характер свадебного представления приводил к тому, что даже в границах одного и того же местного варианта, даже в пределах одной и той же деревни, практически не бывало одинаковых свадеб: каждая свадьба отличалась значительными особенностями в исполнении обрядов, своеобразием в сочетании элементов обрядности, составом действующих лиц. Именно эта возможность действительно массовой и постоянной импровизации придавала свадьбе особую привлекательность. И тем не менее в целом карельский свадебный ритуал, несмотря на значительные различия между локальными вариантами, состоял из устойчивого комплекса обрядов, последовательность и взаимодействие которых регламентировались общей для всех этнографических групп карел структурой ритуала.

#### Общая схема ритуала

Структура традиционной карельской свадьбы до сих пор почти не изучалась, слабо разработана даже общая схема основных этапов ритуала. Наиболее существенными являются наметки Г. Х. Бо-

гданова, предпринятые им в описании свадьбы карел Калевальского района, но они страдают нечеткостью и касаются лишь северокарельских вариантов [21]. Недостаточно точна и предложенная Р. Ф. Таровой схема южнокарельского свадебного ритуала, в основном соответствующая разработанной Н. П. Колпаковой схеме русской свадьбы в Прионежье [35, с. 128; 94, с. 164]. Особо следует отметить схему, составленную Ю. Пенттиляйненем. Правда, некоторые обряды им выделены не совсем обоснованно, как например двукратная встреча новобрачных родственниками жениха [327, с. 196].

Составление подробной схемы свадебного ритуала представляет серьезные трудности. Дело в том, что обряды не просто следуют один за другим — они органически связаны между собой: то переплетаются, сливаясь воедино, то снова разделяются, то совершаются обособленно, независимо один от другого, то исполняются синхронно; многие обряды, развиваясь, тут же переходят в другие или разрываются, чтобы продолжиться затем в другой обстановке. Причем по мере приближения к кульминации — моменту выдачи невесты жениху — нарастает сложность обрядов и в наиболее ответственные моменты они сливаются в многоплановые комплексы, в начале же и в конце свадебного ритуала обрядам свойственна относительная простота.

За основу схемы карельского свадебного ритуала следует взять широко принятое в этнографической литературе деление ритуала на три части: предсвадебный этап, собственно свадьба и послесвадебный этап [ср.: 111, с. 75; 140, т. 1, с. 469; 144; 368, с. 147 сл.]. В свою очередь каждая часть состоит из определенного цикла обрядов.

В предсвадебный этап входят обряды и церемонии, связанные со сватовством и с приготовлениями к собственно свадьбе. Сватовство у карел само по себе являлось комплексом обрядов, сложность которого заключалась как в составе обрядности, так и в композиции. В целом обрядовая структура сватовства в конце XIX — начале XX в., как и в северорусской свадьбе, была многоступенчатой (см. схему ритуала — вкладка).

Первой ступенью собственно сватовства служило часто практикуемое предварительное согласование вопроса о приеме сватов родителями невесты. Затем следовал сам обряд сватанья, являвшийся в основных чертах общим для всех карел. Принятие предложения скреплялось рукобיתьем (или богомольем) и официальными залогом с обеих сторон, отказ сопровождался особой обрядностью. У карел распространены были два варианта сватовства: сокращенный, в котором сватовство и получение окончательного ответа происходили за один раз, и развернутый, в котором брачный договор согласовывался при повторных посещениях сватов либо при ответном визите со стороны родственников невесты. Сокращенный вариант особенно характерен для северных карел и чаще применялся в тех случаях, когда сваты были дальние, при этом



сватовство нередко форсированно переходило в собственно свадьбу.

По завершении сватовства начинались приготовления к собственно свадьбе. Наиболее важными обрядами этой части предсвадебного периода следует считать обход просватанной невестой родни, обряды прощания ее с девичеством (посиделки и девичники у невесты, ритуальная девичья баня и пр.).

Центральный этап свадебного ритуала — собственно свадьба — длился сравнительно недолго, всего один-два дня. Этот период посвящался прежде всего переходу невесты из родного дома в дом мужа, из своего «рода» — в «род» мужа. В целом обряды данного этапа являлись актом общественного утверждения брака — актом, который давал вступающим в брак определенные правовые, экономические и религиозно-магические гарантии. В то же время свадебные пиры знаменовали собой союз двух «родовых» групп. Отсюда вытекало все многообразие обрядов и церемоний, относящихся к собственно свадьбе, их многоплановость и драматичность, разносторонность содержания (см. табл. 14 — вкладка). При этом основное обрядовое действие происходило то одновременно в разных местах (например, в доме жениха и в доме невесты), то переносилось из дома в дом. Кроме того, сюда же вклинивался обряд церковного венчания.

В доме жениха собственно свадьба начиналась сборами поезжан. В доме невесты в это же время совершались обряды бужения, прощания ее с «вольной волей», с родным домом. В это же утро устраивалась и девичья баня (впрочем, она могла происходить и накануне). Ряд обрядов был связан с прибытием и приемом поезжан в дом невесты. Еще многочисленнее и сложнее были обряды «выводного стола»: смотрины невесты, взаимное одаривание жениха и невесты, различные выкупы невесты у ее родных и близких и т. д. Обряд выдачи невесты жениху, происходивший во время выводного стола, у всех этнографических групп карел считался решающим моментом свадьбы. Общими для всех локальных вариантов карельской свадьбы обрядами являлись встреча молодых в доме жениха, пиршество — «приводной стол», показ невесты, одаривание родни жениха, сбор помощи от участников свадьбы и пр. Большое магическое и символическое значение придавалось обрядам брачной ночи.

Послесвадебная обрядность у разных этнографических групп карел в основном была одинаковой. В первые дни брака особенно выделяются свадебная баня и трудовые испытания молодых.

Из обрядов, продолжавшихся в течение более длительного периода, наиболее интересны различные формы отгостков, которыми закреплялся союз двух «родов».

## Предпосылки сватовства

Одним из немаловажных предварительных условий сватовства у карел считалось не только знакомство парня с девушкой, но и наличие их обоюдного согласия вступить в брак (см. выше, с. 56). Подтверждением такого согласия служили залоговые договоры, которые девушка давала парню, обещая выйти за него замуж. Фактически уже тайный обмен залогами являлся первым этапом сватовства. В то же время среди карельского крестьянства в условиях господства патриархального семейного уклада инициатива и воля молодежи далеко не всегда играли решающую роль в вопросах брака. Напротив, в конце XIX — начале XX в. многочисленны были случаи сватовства, которым не предшествовали не только нормальные добрачные любовные отношения, но и даже предварительное знакомство парня с девушкой. Исходя из роли молодежи в вопросах брака, мы можем выделить два вида сватовства.

Один из них, наиболее распространенный, представлял главную инициативу самой молодежи, оставляя за девушкой право выбора еще при первом, неофициальном сватовстве; официальное сватовство являлось уже, таким образом, второй ступенью и было в значительной степени заранее подготовлено обоюдным решением парня и девушки вступить в брак. Другой вид сватовства, тоже достаточно распространенный, отличался если и не полным отсутствием инициативы со стороны молодежи, то по крайней мере отсутствием предварительного согласования между парнем и девушкой вопроса о браке, и здесь уже главное значение имела воля родителей и родственников, хотя с желанием сына или дочери родителям, как правило, приходилось считаться даже в этих случаях. Судя по имеющимся в нашем распоряжении сведениям, представления о преобладании в прошлом у карел насильственных браков сильно преувеличены [ср.: 56, с. 99].

Вполне понятно, что первый вид сватовства имел большие преимущества. Показателен, например, обычай валдайских карел начинать сватовство прямо с предъявления залога родителям невесты [381, с. 202]. Однако даже наличие залога не давало полной гарантии успеха при официальном сватовстве. Причиной отказа могло быть не только отрицательное решение родителей невесты, просто девушка и сама могла изменить свое намерение. В таких случаях залог оставался у парня «из-за обмана». Зато у девушки прибавлялась ее «слава» — лемби.

## Семейный совет в доме жениха

Активной стороной в брачных делах у карел выступал жених, тогда как девушка в лучшем случае могла только пригласить парня посвататься. В условиях патриархального семейного быта молодежи, как известно, находилась в полной экономической и юри-



Рис. 1. Парень просит у матери благословения на женитьбу.  
Инсценировка в дер. Вокнаволок Калевальского района, 1970. Фот. автора.

дической зависимости от своих родителей, а в большой семье — от воли хозяина и всего семейно-родового коллектива. Особенно приходилось считаться с волей родителей и близких родственников парню, так как без их согласия он не мог привести в дом жену; девушка же могла в крайнем случае выйти замуж самовольно.

Первый акт в цикле официального сватовства — совет родственников в доме будущего жениха. Парень, добившийся от своей избранницы предварительного обещания выйти за него замуж, обращался к своим родителям с просьбой разрешить ему жениться (с. к., лив. *paija*; люд. *paida*). Поведение парня должно было продемонстрировать его почтительное отношение к ним, покорность их воле.

Так, у северных карел парень, стоя на коленях, трижды кланялся отцу в ноги и просил: «Благослови, отец, жениться, свататься пойду» (*Plahoslovi, tuatto, naimah, sulhasikse lähen*). С этой же просьбой, кланяясь в ноги, обращался парень и к матери (рис. 1) [НА 9, с. 1—2; 275, с. 136—137 сл.]. Если кто-нибудь из родителей не давал своего благословения, сын продолжал кланяться до тех пор, пока заупрямившийся родитель не уступал. Обычно рано или поздно родители благословляли сына. Аналогичная церемония получения сыном родительского благословения на сватовство исполнялась у всех этнографических групп карел [ср.: 68, т. 2, с. 902; 72, с. 419].

Получив благословение от родителей, парень должен был заручиться также согласием со стороны других близких родственников, причем не только живущих в одной семье или в одном доме, как указано у А. Я. Ефименко [56, с. 100], но и тех, которые жили отдельно. Каждому из них парень также кланялся и просил благословения: дядям, теткам, братьям, сестрам, не исключая и несовершеннолетних. Затем происходил семейный совет, на котором нередко выявлялось, что девушка, избранная парнем, по тем или иным причинам не подходила для его семьи. В таком случае парню предлагались иные кандидатуры.

Очень большое, если не первостепенное, значение на семейном совете придавалось экономическому положению родителей девушки. Тщательно обсуждались не только личные качества невесты и имущественное положение ее родителей — самому внимательному и беспристрастному разбору подвергался также весь ее «род» и тем более семья.

Такой разбор преследовал несколько целей. Во-первых, выяснялась родословная невесты — не состоит ли она в родстве с женихом, так как недопустимыми считались браки не только между двоюродными, но и троюродными родственниками по отцовской линии; подобные браки были у карел довольно редки и считались грехом [56, с. 97]. Во-вторых, сведения о родственниках невесты обобщались для того, чтобы решить, насколько целесообразно для «рода» жениха вступление в новый родственный союз. В-третьих, имея представление о «роде» невесты в целом, легче было определить характер и повадки самой невесты. Если девушка жила в другой деревне, обсуждению подвергался еще более широкий круг лиц, нередко охватывавший все население деревни.

Как известно, карельские деревни были в прошлом довольно малоллюдны. Заключение браков внутри них весьма затрудняла нехватка подходящих по возрасту пар. Поэтому невест чаще всего приходилось выбирать в других деревнях. Тем не менее по мере возможности родители стремились женить сыновей в своей деревне и особенно старались выдавать дочерей замуж в свою деревню. Это отражено и в карельской пословице: «Хороших берут в жены по соседству, плохих — за тридевять земель» (*Huvät naijah nuaburih, pahat taibalen tuakse*) [124, с. 77].

Выражение «за тридевять земель» имело отнюдь не метафорическое значение. Сватать нередко ездили за десятки километров, сватали даже в районах, населенных другими этнолингвистическими группами карел. Так, сравнительно часты были браки между ливвиками и людиками, между собственно карелами и ливвиками или людиками. Кроме того, в печатных источниках и в сообщениях наших информантов содержатся сведения о браках, которые заключались между карелами, проживавшими по разные стороны границы, причем как финляндские (особенно суоярские) карелы брали жен с русской стороны, так и российские карелы пограничных районов брали жен с финляндской стороны



[56, с. 98; 125, с. 222, 250; 304, с. 13, 24; 306, с. 176, 177; 325, с. 199; 338, с. 15; 384, с. 100 сл.].

Браки между карелами — представителями разных диалектных и этнографических групп — были в дореволюционный период нормальным явлением, хотя, конечно, не очень частым. Такое подерживание брачно-родственных связей имело, по-видимому, традиционный характер и основывалось на представлении об этническом единстве всех карел.

Более сложен вопрос об отношении карел к бракам с представителями других национальностей. Некоторые исследователи в свое время подчеркивали крайнюю малочисленность национально-смешанных браков у карел. Например, Н. Камкин писал, что их браки с «иностранцами» очень редки, и «в особенности редки браки с русскими» [90, с. 665]. Подобное же утверждение встречается у А. Я. Ефименко [56, с. 98].

В действительности же положение было несколько иным. В Карелии, пожалуй, больше, чем на других национальных окраинах России, еще в прошлые века были распространены межнациональные браки. Дело в том, что в карельском народе в силу исторических условий этноцентристские предрассудки не получили сколько-нибудь значительного развития. Напротив, карелам уже в прошлом были свойственны мирные, дружелюбные отношения с соседними народами, что способствовало налаживанию этнических контактов с ними, тем более что такие контакты стимулировались господствовавшей у карел патронимальной экзогамией. И если в глубинных районах, заселенных карелами, браки с представителями других народов действительно встречались редко, то для районов со смешанным населением национально-неоднородные браки, как это подчеркивает и Р. Ф. Тароева, были в прошлом достаточно характерны [35, с. 107].

Большинство национально-смешанных браков — браки карел с русскими. И это неудивительно, ведь именно с русскими карелы находились в течение многих веков в самом тесном контакте, затрагивавшем экономическую, политическую и культурную области; к тому же тех и других объединяло православное вероисповедание. В прошлом брачно-родственные связи между карелами и русскими интенсивно поддерживались взаимной гостевой помощью девушек, участием русской молодежи в праздниках карел и участием карельской молодежи в праздниках русских деревень, вследствие чего карельские парни часто женились на русских девушках, а русские парни — на карелках [112, с. 97; 131, с. 74; 140, т. 2, с. 358; 327, с. 79; 381, с. 201; НА 27]. Аналогичное положение было характерно в рассматриваемый период не только в отношении русских, но также (хотя и в меньшей степени) в отношении вепсов [16, с. 60, 61], саамов и финнов [327, с. 79].

Таким образом, вопрос о национальности по своему значению не шел ни в какое сравнение с вопросами о личных качествах вступающих в брак и имущественном положении родителей. Для

карел, как утверждали многие наши информанты, «национальность не так важна, было бы по душе». Заметим, что такое отношение, имевшее уже до революции определенную силу традиций, в советское время получило еще большее развитие, доказательством чего служит массовый характер национально-смешанных браков у карел в 1950—1960 гг. [93, с. 10; 140, т. 2, с. 356, 357; 159, с. 219, 238 сл.; 176, с. 106].

Существенной особенностью карел можно считать также их сравнительно индифферентное отношение к религиозным различиям между женихом и избранной им девушкой. Как известно, российские карелы принадлежали к русской православной церкви; даже финляндские карелы, несмотря на многовековые усилия властей и господствующей лютеранской церкви обратить их в лютеранство, продолжали вплоть до наших дней исповедовать православие. И что интересно: на финляндской стороне браки между православными и лютеранами считались предосудительным явлением [300, с. 107], тогда как российские карелы не видели в том ничего плохого. Если карелы женились на лютеранках из Финляндии, «жены, — как отмечал еще Э. Ленирот, — переходили в православие и перенимали местные обычаи» [306, с. 176].

Такая же веротерпимость присуща была карелам в отношении браков между простыми православными — *mięro* (ср. рус. «миряне») и староверами — *staroviero*. Отсутствие сколько-нибудь серьезных религиозных препятствий для подобных браков отмечали многие исследователи. А. Я. Ефименко, например, писала, что «мужчина-раскольник свободно женится на женщине православной, равно как и женщина-раскольница беспрепятственно выходит замуж за православного жениха» [56, с. 98. См. также: 304, с. 28; АО 16, с. 63].

Из личных качеств невесты в основном ценилась ее скромность [96, № 95]. Если для парня хорошее поведение и скромность девушки играли определенную роль, то для его родителей последнее качество было особенно важно, как гарантия того, что невестка будет смирна и послушна.

Решение совета родственников далеко не всегда совпадало с намерениями самого парня, но авторитет этого решения был настолько велик, что парень часто уступал воле родных. Такая уступчивость со стороны парня чаще всего объяснялась отсутствием у него глубоких чувств к своей избраннице. Случаи, когда парень отказывался от любимой девушки под давлением родных, были редки. Если парень действительно любил девушку и был уверен в ее взаимности, он обычно проявлял настойчивость, и на семейном совете ему часто удавалось добиться согласия родственников [56, с. 98, 99; 90, с. 664; 275, с. 136, 137].

Итак, выбор невесты у карельского крестьянства второй половины XIX—начала XX в. — коллективный акт, в котором воле родителей и даже других родственников придавалось большое (порой решающее) значение. В то же время инициатива парня,

его личные симпатии ценились настолько высоко, что совет родственников, если это было возможно, чаще всего принимал предложенную им кандидатуру невесты, особенно если было известно, что девушка согласна выйти за него замуж.

Остается уточнить еще одну, но очень важную сторону вопроса о роли семейного совета. Для парня благословение «рода» означало не только согласие родни на его брак с избранной им (или предложенной советом) девушкой. Такое благословение обладало парня определенными юридическими правами, уполномочивая его выступать в качестве официального представителя своей семьи и «рода» в переговорах с родителями и родственниками невесты. Вместе с тем благословение означало также, что семья и «род» берут на себя заботы и расходы по организации сватовства и свадьбы.

### Состав сватов

Сваты обычно выбирались на семейном совете. Но часто бывало и так, что жених сам приглашал сватов непосредственно перед тем, как отправляться сватать [21, с. 39; 274, с. 23]. В карельском языке известен ряд терминов, соответствующих русскому слову «сваты». Наиболее распространен термин *sulhaset* (букв. «женихи») в разных фонетических вариантах, применявшийся только во множественном числе для обозначения сватов, а в ряде случаев и сватовства в целом. Например: *lähteä sulhazikse* — «пойти в женихи» (т. е. пойти свататься), *tulgoa sulhazikse* — «приходите на сватовство» и т. д. Применяется у карел также термин *kozičija* (мн. ч. *kozičijat*) с общей для большинства прибалтийско-финских языков основой слова (ср.: вепс. *kozimez*; эст. *kosilane*; ижор. *kozjoline*). Наряду с собственными терминами карелы широко пользуются заимствованными от русских, как например у людиков *ženihäd*,<sup>1</sup> у тверских карел *svuatat* — «сваты».

Число сватов не было строго определенным: обычно 5—6 человек, но могло быть и меньше (2—3 человека), и больше (10 и более). С численностью сватов связывалось представление о родовитости и зажиточности жениха: чем больше сватов и чем больше лошадей, на которых они приезжали, тем богаче и родовитее жених [78, № 97].

Жених (с. к. лив. *šulhane*, *sulhane*; лив. *ženihi*; люд. *ženih*) обычно принимал участие в сватовстве, хотя сваты могли обходиться и без него, особенно если сватали в своей деревне. Отец жениха чаще всего входил в состав сватов. Кое-где, например в районе Ребол, его участие считалось даже обязательным. И если отец жениха отсутствовал, то в доме невесты отказывались прини-

<sup>1</sup> Слово «женихи» в значении «сваты» применялось и кое-где у русских Олонецкой губернии [179, № 19].

мать таких сватов [НА 27]. Мать жениха, напротив, в сватовстве, за редким исключением, не участвовала. Большая роль отводилась при сватовстве, а затем и на свадьбе дядям жениха по отцу и по матери; их могло быть даже несколько [78, № 97; КЭБ, № 96; НА 18; НА 27]. В качестве сватов часто выступали братья жениха, особенно старшие, уже женатые; братьев тоже могло быть несколько [21, с. 39; 114, с. 499; 338, с. 16, 17]. Видная, если не ведущая, роль отводилась крестному отцу жениха [78, № 97; 114, с. 499; 154, № 9; НА 3, с. 56. Ср.: 103], а нередко и зятю — мужу сестры.

По некоторым сообщениям, в сваты приглашали только мужчин [78, № 97]. Однако большая часть сведений свидетельствует о том, что родственницы жениха также играли немаловажную роль при сватовстве. Наиболее часто в составе сватов оказывалась замужняя сестра либо крестная мать, реже — тетка, жена дяди, или даже невестка — жена брата [ФОН, № 823]. Например, в районе Вокнаволока еще и в настоящее время принято непременно включать в состав сватов какую-нибудь женщину, потому что так полагается, во-первых, по обычаю, во-вторых, это необходимо для солидности, как доказательство серьезности сватовства [НА 27].

Кроме родственников, в число сватов часто приглашался также кто-нибудь из знакомых, при этом предпочтение отдавалось людям побогаче, поавторитетнее [272, № 103; НА 7, с. 126]. Впрочем, из родственников тоже старались выбрать тех, кто побогаче, особенно если жених был из бедной семьи [21, с. 39].

Для карельской свадьбы второй половины XIX—начала XX в. свойственно сохранение заметного слоя элементов религиозно-магической обрядности. Многие из этих элементов продолжали бытовать не только в пережиточных, нередко до неузнаваемости изменившихся формах (как это имело место, например, у финнов-суоми и в значительной мере у великорусов), но зачастую и в весьма архаическом виде.

Среди карел вплоть до 1920-х гг. были широко распространены представления о том, что человек в самые ответственные моменты жизни (а вступление в брак признавалось именно таким) чрезвычайно подвержен всякой порче, насылаемой со стороны завистников и недоброжелателей, к которым могли относиться как простые смертные, так и колдуны [90, с. 669; 77, № 10. Ср.: 207, с. 27]. Поэтому страх порчи, грозящей вступающим в брак, заставлял принимать предупредительные меры с помощью того же колдовства. Элементарными познаниями в области колдовства владело большинство карел, однако считалось, что глубокие знания этого дела были лишь у сравнительно немногих [ср.: 102, с. 160, 161]. Таких знатоков карелы называли «ведун», «знахарь» (с. к. *tiedäjä*; лив. *tiedoiniekk*; люд. *tiedoinikk*).

Одной из характернейших особенностей карельской свадьбы второй половины XIX—начала XX в., отличавшей ее от свадьбы



соседних народов, и в том числе от северорусской, являлось, как известно, отведение именно колдуну роли руководителя всего свадебного ритуала [21, с. 51; 140, т. 2, с. 357; 204, с. 199]. Так, обычно первым сватом назначался тот из родственников, который умел колдовать. В тех случаях, когда в кругу родственников жениха не оказывалось человека, знавшего в достаточной степени колдовство, приглашался какой-нибудь колдун — специалист именно по свадебным делам; по определению Г. Х. Богданова — сват-колдун [21, с. 39].

У карел существуют разные названия первого свата. Наиболее распространенным можно считать термин «патьяшка» (с. к. *pat'vaska*, *pad'vaška*);<sup>2</sup> он бытует почти повсеместно среди собственно карельского населения КАССР (рис. 2). В Южной и Средней Карелии общепринятыми были термины «клетникк», «клетникка» (люд. *klietnikk*; с. к. *klietnikka*) — явно русского происхождения [77, № 10; 184; 280, с. 10; 298, с. 140; 359, т. 2, с. 626. Ср.: 45, т. 2, с. 124]. В районе Падан эти термины бытовали наравне с патьяшкой. У ливвиков было распространено другое название — *tiedoiniekk*; у людиков наряду с *klietnikk* известны *tiedoiniekk*, *tiedaimies*. Часть ливвиков и карельско-финское население северного Приладожья пользовались терминами *naitinmies*, *naittomies* — «мужчина, который женит», или, по В. Я. Евсееву, «дружка-свадьбовод» [52, с. 293. См. также: 202, с. 103; 203, с. 26, 27].

Нельзя не отметить, однако, некоторые довольно существенные особенности, наблюдавшиеся в конце XIX — начале XX в. в функциях колдуна у различных этнографических групп карел. У собственно карел КАССР патьяшка действительно руководил всей свадьбой, начиная со сватовства, и совмещал функции свата, дружки и колдуна. У южных же карел, как, впрочем, и у карел финляндских и верхневолжских, роль колдуна была ограничена, а в некоторых местностях его участие в свадебном ритуале носило даже тайный характер [41; НА 27], руководство же сватовством, а затем и свадьбой возлагалось на близкого родственника, который в таких случаях назывался у людиков *svahh*, *svahha*, у ливвиков *svuattu*, у тверских карел *svuatto* и т. п. [203, с. 27; 245, с. 188; 298, с. 412].

Тем не менее то исключительно важное значение, какое придавалось карельским крестьянством еще в начале XX в. участию колдунов на свадьбе, позволяет нам сделать вывод, что вытеснение колдуна с переднего плана другими свадебными чинами и передача официальных функций из ведения колдуна в ведение родственников жениха (или даже знакомых) произошли относи-

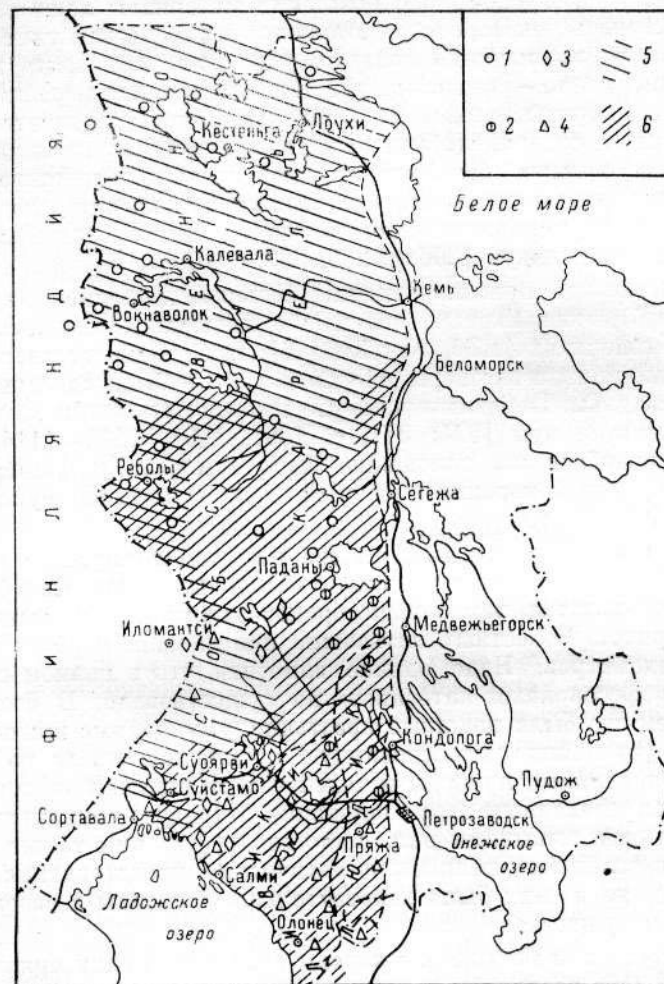


Рис. 2. Локализация основных чиннов — руководителей свадьбы.  
1 — патьяшка; 2 — клетникк или клетникка; 3 — дружка; 4 — найтинмиес. Зоны распространения карельско-финского и заимствованного (русского) названий свадьбы: 5 — хият и т. п.; 6 — свадибо и т. п.

<sup>2</sup> И. Вахрос довольно аргументированно доказывает справедливость высказанного еще Я. Калима [277, с. 134, 135] предположения, будто карельский термин «патьяшка» происходит от новгородского термина «подвойский» [367].

тельно поздно, причем процесс этот шел в направлении от периферии территории расселения карел вглубь.

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы дают возможность составить некоторое представление о карельском типе свата-колдуна, для обозначения которого условно можно взять термин собственно карел — «пятьвашка». Чтобы совершать религиозно-магические обряды и действия (за исключением, разумеется, венчания), иначе говоря, чтобы исполнять главную свою обязанность, пятьвашка должен был владеть искусством колдовства. Еще Э. Леннрот подчеркивал, что «пятьвашки нужны для того, чтобы злые люди не испортили брачную пару», и что сватом должен быть опытный колдун [306, с. 235; 309, с. 105].

В магической практике карелы большое значение придавали вербальной магии. Поэтому пятьвашке полагалось знать, «какими словами говорить» [КЭб, № 115, 116], т. е. знать соответствующие заклинания и заговоры, особенно те, что были связаны с отпуском свадьбы. Неудивительно, что многие пятьвашки славилась и как знатоки рун [324; 371, с. 1091, 1093, 1112—1114, 1139 и др.]; подобное же положение было отмечено у финнов-саво в 1847 г.: здесь хорошими сватами тоже считались рунопевцы [317, с. 49].

Главным критерием при выборе пятьвашки служило то, насколько он был опытен и удачлив в свадебных делах. Чем больше невест он засватал, чем больше браков заключил, тем выше был его авторитет. Известных пятьвашек приглашали нередко за десятки километров.<sup>3</sup> Надо, однако, заметить, что в полном смысле слова профессионалов-пятьвашек не существовало. В большинстве своем это были пожилые крестьяне, умудренные жизненным опытом, усвоившие унаследованную от предков массу наблюдений над явлениями природы и человеческой психики, обладавшие нередко определенным даром внушения. Наряду с рациональными познаниями и навыками они, естественно, усвоили также выработанные предками религиозно-магические представления.<sup>4</sup> Поэтому многие из них были действительно убеждены в своем колдовском могуществе.

Основу такого могущества карелы видели в умении привлекать в помощь себе различные сверхъестественные силы, и в частности хозяев леса, скал, воды, неба и т. п., а также духов предков.

<sup>3</sup> У П. Виртаранта, например, упоминается пятьвашка Мийна Хуовинен из Хиетаярви, которого приглашали на свадьбы даже в Вокнаволок и Костамукшу, за многие десятки километров [378, с. 692; 384, с. 92, 96]. О знаменитом на всю округу клетнике Кузьме рассказывал автору житель с. Паданы Ф. В. Лебедев, о других известных в своем краю пятьвашках или клетниках хорошо помнят еще наши информанты А. Е. Тарасова, О. С. Панфилова, Ф. М. Ремшуев, С. Ф. Сергин и др.

<sup>4</sup> Ср. характеристику рациональных и иррациональных качеств колдунов, данную М. О. Косвеню [102, с. 161, 162].



Рис. 3. Комплект оберегов пятьвашки. [НМ].

1, 2 — магические пояса для жениха и невесты; 3 — кнут пятьвашки.

Связь с миром духов карельские колдуны осуществляли с помощью разнообразных средств, представлявших собой главным образом всевозможные талисманы — от зубов и когтей диких зверей до обломков ножа или косы. Многие пятьвашки пользовались также особыми магическими кнутами (рис. 3, 3). В то же время некоторые средства продолжали применяться в свадебных обрядах переосмысленно, утратив свое магическое значение. К таким в известной мере переосмысленным атрибутам пятьвашки относятся посохи-козичендашаува (с. к. *kozičendašauva*, *kozinšauva* — букв. «сватальный посох»). Хотя применение палки в качестве символа сватовства было известно у многих народов, в том числе у русских и у некоторых народов Севера [22, с. 6, 7; 105, с. 15—17; 162, с. 4, 15, 126; 232, с. 565], жезл пятьвашки отличается настолько существенными особенностями, что представляется самобытным карельским явлением.<sup>5</sup>

Второй после пятьвашки важный чин карельской свадьбы отводится женщине-свахе — «шуаяннаини» (с. к. *šuaĵannaini*; лив. *saaĵannainen*; люд. *sajannaine*). Во время сватовства шуаяннаини должна была помогать пятьвашке в ведении переговоров с родственниками невесты; на самой свадьбе она являлась одной

<sup>5</sup> Карельскому сватальному посоху посвящена специальная статья [см.: 204].



из ее проводниц. В шуаяннайни обычно подбирали такую родственницу жениха, которая, во-первых, была достаточно бойка на язык, во-вторых, хорошо знала все необходимые обряды свадебного ритуала, в-третьих, владела хоть в какой-то степени искусством колдовства [275, с. 137, 139; 378, с. 620].

### Сборы и отправление сватов

Время заключения браков не было четко определенным. Тем не менее наиболее подходящими считались осень и зима. Значительная часть браков оформлялась в большие праздники, особенно рождество и иванов день. Финляндский этнограф П. Томмила связывает этот обычай с древними культами плодородия [364. Ср.: 185, с. 300], и в этом предположении, по-видимому, имеется известная доля истины.

В отношении времени суток не наблюдалось строгого ограничения. Широко распространен был обычай отправляться сватать вечером или даже ночью, аналогии чему известны у многих народов, в том числе у венгров, эстонцев, русских [136, с. 31; 140, т. 1, с. 469; т. 2, с. 281, 373]. В литературе подобный обычай принято объяснять стремлением сватов к скрытности. Однако такое объяснение не подходит для карел, поскольку у них сватовство носило отнюдь не скрытный, а демонстративный характер (это будет видно из дальнейшего).

Обрядность, связанная с отправлением сватов, была сравнительно несложной. В назначенный день (если к сватовству не приступали сразу после семейного совета) жених приглашал сватов к себе домой. После угощения (чай, иногда вино, пироги и пр.) и благословения родителей сваты и все присутствующие троекратно крестились перед иконами. Тут же совершались довольно разнообразные магические действия, цель которых — обеспечить безопасность жениха. Эти действия часто сливались в единый обряд «отпуска» (*varotus*). Но поскольку данный обряд повторялся в самые ответственные моменты свадебного ритуала в более сложной форме и нам еще предстоит говорить о нем довольно подробно, здесь мы коснемся лишь некоторых деталей, связанных именно со сватовством, хотя в рассматриваемый период они, видимо, уже не имели широкого распространения.

Большой интерес проявлялся, в частности, к одежде жениха, причем не только к тому, чтобы он был одет как можно богаче и наряднее, но и к тому, чтобы придать его одежде магическую силу. Последнее достигалось, например, тем, что патьвашка с соответствующим заклинанием продевал свой посох сквозь одежду, приготовленную для жениха [359, т. 2, № 1068]. Хорошей защитой от порчи считалась также одежда, надевавшаяся уже раньше во время свадьбы; по фольклорным данным, особенно ценились рубахи и штаны, которые «изготовила мать, когда была

невестой, и носил отец, когда был женихом» [267, с. 123; 359, т. 2, № 460—462, 466. Ср.: 344].

Остановимся еще на одном моменте, которому в Южной и отчасти в Средней Карелии придавалось немаловажное значение. Дело в том, что жениху полагалось иметь при сватовстве наличные деньги, которые он мог бы предложить невесте и ее родным. Роль денег была в сущности формальной, однако они рассматривались в качестве признака богатства жениха [282, с. 85; 302, с. 66—68]. Поэтому сваты старались захватить с собой как можно больше денег, для чего жениху приходилось зачастую даже брать займы. «При женитьбе полное сито денег, а женился — сита кушить не на что» (*Naies on siegla dengua, naiduo ei ole ni sieglaa ostua*), — говорит карельская пословица о таких женихах [124, с. 78; 346, с. 46].

После того как все сборы были закончены, жених и его свита отправлялись в путь. Первым выходил из избы патьвашка, за ним — отец жениха (если он принимал участие не в роли патьвашки), жених, шуаяннайни и прочие участники сватовства. К дому невесты сваты отправлялись зимой на двух-трех лошадях, запряженных в выездные санки (*korja*); если не было своих санок, занимали у кого-нибудь. Летом плыли на лодках или шли пешком. Обычно пешком ходили также, если невеста была из своей деревни.

Сватовство у карел носило, как уже сказано, подчеркнуто демонстративный характер. В большинстве районов, населенных собственно карелами, при отправлении сватов в путь стреляли из ружья вверх, стрельба повторялась в пути — при подъезде к деревне, где жила невеста, а также возле дома [21, с. 39; 146, с. 124; 270, с. 140; 378, с. 618; НА 27]. При поездке на лошадях к дугам и оглоблям привязывали колокольчики; впрочем, в южных районах Карелии этот обычай уже в конце прошлого века начал отмирать в силу того, что стали «бояться отказа и насмешек» [78, № 97; 114, с. 499]. И стрельба, и звон колокольчиков когда-то считались, как и у многих других народов, средством, отпугивающим злых духов [82, с. 648; 84, с. 170; 386, с. 76], однако уже к концу XIX в. их магическая функция по существу превратилась в демонстративную [ср.: 140, т. 2, с. 358, 373].

### Предварительное сватовство

Обряды сватовства нередко упрощались либо усложнялись в зависимости от того, где намеревались сватать — в своей или чужой деревне. В чужой деревне сватам полагалось становиться сначала «на фатеру» (*fatera*) у кого-либо из родственников или знакомых, живущих по соседству с невестой [21, с. 39]. Остановка у соседа использовалась, в частности, для получения дополнительных сведений о невесте и о ее родных. В то же время кто-

либо из сватов старался сговориться с самой девушкой (если у парня заранее не было с нею договоренности). Нередко остановка использовалась также для того, чтобы включить в состав сватов хозяйина или хозяйку «фатеры». При этом учитывался, разумеется, их авторитет среди односельчан, поскольку такое пополнение тоже могло укрепить позиции сватов.

Несмотря на все меры, гарантирующие, казалось бы, успех, сватовство оставалось чрезвычайно деликатным делом, а риск получить отказ был настолько велик, что сваты далеко не всегда решались приступить сразу к официальному сватовству. Для большей верности надо было договориться с родителями невесты и получить от них приглашение прийти посватать (*tulla sulhaiziksi, tulla kozičemah, tulla kozile* и т. п.). Согласие принять сватов рассматривалось как хороший признак.

Предварительные переговоры с родителями невесты вели близкие родственники жениха (например, один из родителей). В своей деревне в этой роли мог выступать даже сам жених с кем-либо из родственников. В чужой деревне «напрашиваться» (*taričimah*) ходил обычно хозяин (хозяйка) «фатеры» или кто-нибудь из сватов, на что обратил внимание еще Г. Р. Державин [48, с. 179. См. также: 78, № 97; 168, № 62; 245, с. 177; 305, с. 2; 382, с. 44; НА 10, 20, 23—25; ФОН, № 575]. Аналогичная форма предварительного сватовства бытовала в конце XIX—начале XX в. у многих народов. В частности, у русских в Прионежье, например, она была известна как «спрос» [76, с. 73; 136, с. 33; 151, № 55; 183, с. 85; 240, № 67].

В конце XIX—начале XX в. предварительное сватовство у карел утратило в значительной степени свою обрядовую функцию и превратилось главным образом в форму вежливого предупреждения о прибытии сватов. Однако в ряде случаев обычай предварительного сватовства сохранял свое практическое значение. Так, у карел Петрозаводского уезда иногда вообще отказывались принимать сватов, если «жених был беден или по другим причинам негоден» [168, № 62].

### Прием сватов и начало переговоров

Если предварительное сватовство являлось первым, но не всегда обязательным этапом переговоров между родными жениха и невесты, то вторым и обязательным этапом считалось собственно сватовство. Официальное сватовство в отличие от «напрашивания» совершалось с большой торжественностью.

Сваты в полном составе прибывали к дому невесты. Звон колокольчиков или выстрелы из ружья (стреляли обычно под стреху или в конек крыши) давали знать хозяевам и всей деревне, что за гости пожаловали. В Медвежьегорском и Кондопожском районах сват, подойдя к дому невесты, стучал в стену или дверь своим

посохом и спрашивал: «Можно ли прийти?», «Рады ли сватам?» (*Voigo proidida? Olettego ruadi kozitčijuoid?*) [382, с. 44. Ср.: 151, № 55]. В случае, если сватовство было заранее согласовано, сватов уже ждали и встречали, на столах нередко приготовлено было угощение [114, с. 499; НА 25, с. 341; НА 27]. Если же хозяева о сватовстве не были предупреждены, сватам приходилось иногда подолгу ждать, пока их впустят в избу, особенно когда дело происходило ночью и хозяева уже спали [275, с. 141 сл.].

У северных карел было принято, в основном при неподготовленном сватовстве, оставлять жениха на улице или даже на «фатере», тогда как сваты входили в дом. И только если сватовство принимало положительный оборот, приглашали самого жениха, при неудаче он нередко вообще не входил в избу [270, с. 141; 275, с. 142; 279; НА 27]. В этом обычае можно, пожалуй, видеть модификацию обряда предварительного сватовства, еще не выделившегося в особую церемонию «напрашивания».

После обмена приветствиями, не проходя за воронец,<sup>6</sup> сваты объявляли цель своего прихода. Северные карелы для этого пользовались довольно сложной формулой, содержание которой сводилось примерно к следующему: «Прежде ходили простыми гостями, теперь пришли сватами (большими гостями). У вас есть невеста, у нас есть жених (называются имена невесты и жениха), не начнем ли родниться, свойство заводить, двух молодых вместе сводить?» (*Ennen kävimmö muite vierahikse, nyt tulimmo sulhazikse (suurikse vierahikse). Teillä on tytär annettava, meillä ois poika naitettava, emmäkö voi ruveta heimovutta heittävä, lankoutta lait-tamah, kahta nuorta yhteh sovittamah?*) [НА 7, с. 127—128; НА 9, 12; 24, с. 39—40; 275, с. 143]. У большинства этнографических групп карел формула объявления о сватовстве имела в общем одинаковую традиционную основу, хотя варианты ее были многочисленны. Но, кроме того, во второй половине XIX—начале XX в. довольно широко были распространены, преимущественно среди южных карел, такие заимствованные от русских формулы, как «за добрым делом, за сватовством», «у вас товар — у нас купец» и т. д. [154, № 9; ГА, № 5. Ср. то же у вепсов: 321, с. 331].

На заявление патьвашки хозяин отвечал: «Это дело людское», «Это доброе дело» (*Se on rahvahan asia. Se hyvä*) — или же просто приглашал проходить и садиться. Без приглашения хозяев сваты не имели права заходить дальше воронца [78, № 95; 143, с. 12; 154, № 9; 225, с. 118—119]. Если хозяева приглашали сватов проходить дальше, это расценивалось как принятие сватовства [225, с. 119; НА 16, с. 184. Ср.: 218, с. 12].

Пройдя в передний угол, сваты обычно садились на боковую лавку, но могли занимать и «лучшую лавку», что шла вдоль фасадной стены [245, с. 188; 270, с. 299]. Первым от большого угла

<sup>6</sup> Воронец (с. к. *orsi, levie orsi*; лив. *orzi*; люд. *orž*) — полка, идущая от печного столба к боковой стене.



садился патьвашка, вторым — жених, за ним — остальные, причем место шуаяннайни было в конце. Сваты сидели, не раздеваясь, только шапки и рукавицы оставлялись на воронце. Снимать с себя верхнюю одежду не следовало: во-первых, надо было показать хозяевам, что засиживаться сваты не намерены, во-вторых, чтобы, не мешкая, уйти в случае отказа.

Дальнейшие переговоры и связанные с ними обрядовые действия у разных этнографических групп карел, хотя и развивались неодинаково, в целом имели много общего. К таким моментам относилось, в частности, поведение сторон, как сватов, так и родителей невесты, а также поведение жениха и невесты. Жених в сватовстве играл чаще пассивную роль и больше молчал. Зато патьвашка и шуаяннайни не жалели сил, всячески стараясь убедить родителей невесты и саму девушку дать согласие на брак. Они нахваливали жениха, его внешность, повадки, хозяйственность и деловитость, хвалили дом, поля, скот, с похвалой отзывались о родителях жениха и обо всем его «роде»; при этом не считалось грехом и перехвалить [21, с. 40; 378, с. 625]. Шуаяннайни основное внимание уделяла невесте и, уговаривая согласиться, старалась воздействовать на нее не только словесно, но и более верными, магическими способами. Считалось, например, что если шуаяннайни удастся забрать в горсть косу девушки и слегка дернуть, то невеста уже не сможет отказать [21, с. 40; 378, с. 620; НА 1, с. 233; НА 7, с. 130].

Обычно по прибытии сватов девушка куда-нибудь скрывалась из избы — в клеть, в горницу, к соседям или даже, как у карел Капинского уезда Тверской губернии, в подполье [114, с. 499; ГБ, № 50; НА 19, 24, 26]. Такое поведение невесты было известно не только у всех этнографических групп карел, но и у других финноязычных народов, а также у северных великорусов [84, с. 169; 136, с. 36; 215, с. 263; 268, с. 212—214; 325, с. 201]. Проведя некоторое время в переговорах с родителями девушки, сваты начинали требовать, чтобы им показали невесту. Последнюю приводил кто-нибудь из ее родственников или соседка. Невеста здоровалась (передко даже за руку, как например у сямозерских и сямозерских карел) со сватами, которые при этом вставали. Женщина, сопровождавшая невесту, объявляла сватам (у южных карел): «Вот вам красная, как лиса, белая, как заяц, черная, как волк, сладкая, как мед. Сможете подстрелить — ваша, не сможете — наша» (*Täs teile ruskei kui reboi, valgei kui jänöi, musta kui suzi, magei kui mezi. Voinetto ambuo — teijän, etto voinne — meijän*). Сваты отвечали: «Сможем подстрелить» (*Voimmo ambuo*) [НА 19, с. 6; НА 24, с. 97; НА 26, с. 31; АО 36, с. 3972; АО 4, № 615, с. 6].

Важное место в обряде сватовства занимало угощение, которое считалось обязательным независимо от того, намерены были выдавать дочь или нет. Исключение составляли лишь карелы района Калевалы — у них угощение предлагалось сватам только в слу-

чае отказа (*aparat*); оно так и называлось «чай отказа» (*aparat-šaiju*) [НА 7, с. 130; 225, с. 113, 119; 274, с. 23].

У большей части карел угощение при сватовстве состояло в основном из чая и пирогов-пряжеников (*keitinpiiragat*); довольно обычными были также мясо или рыба и, реже, водка, причем в районе Падан сваты тоже приносили с собой водку [68, т. 2, с. 902; ГА, № 5; НА 27]. Пряженики считались обязательными при сватовстве: «Пироги жарили, хотя бы корову пришлось продать» [НА 25, с. 341].

Угощение готовилось в присутствии сватов: мать ставила самовар, растворяла пресное тесто и т. д. Невесте полагалось помогать ей. Сваты внимательно следили за тем, как девушка раскатывала тесто на сканцы, а иногда даже мешали ей — подталкивали скалку, подбрасывали в тесто щепки. Девушка же должна была сдерживаться и даже отшучиваться [78, № 97; 125, с. 234, 262]. Так проверялись не только трудовые навыки невесты, но и ее характер. К более распространенным способам испытания относилось угощение сватов чаем, который должна была подавать девушка. Считалось «признаком нехозяйственности», если невеста при этом расплещет чай [78, № 97; 114, с. 500; 382, с. 44; НА 19]. У северных карел невеста по просьбе сватов должна была напоить их водой [КЭб, № 115, 116; КЭв, № 52—54].

#### Совет родственников невесты — «дума»

Один из важнейших моментов сватовства — совет родственников невесты — «дума» (с. к. *duuma*; лив. *duumu*; люд. *duum*). Если родители невесты были склонны принять предложение сватов, они тут же созывали думу (*heimokunda kučuttiš duumale* — «родню созвали на думу»). Приглашались дядя и тетки невесты, замужние сестры и женатые братья, крестные отец и мать, не говоря уже о членах семьи. Думу принято было созывать и при отрицательном отношении к брачному предложению, но в таких случаях приглашали только самую близкую родню [270, с. 141].

Как решение совета родственников, рассматривавшего вопрос о женитьбе парня, считалось для жениха и его родителей обязательным, так и решение думы признавалось обязательным для невесты и ее родителей. Особенно большое значение придавалось решению «родового» коллектива у северных карел.

Разумеется, роль отца в вопросе о вступлении дочери в брак была очень важной у всех этнографических групп карел (небольшие исключения известны только в районе Калевалы). Однако с мнением других родственников невесты, не говоря уже о мнении ее матери, приходилось считаться даже отцу. Родственники обычно проявляли глубокое понимание интересов и чувств девушки. Поэтому девушка при расхождении ее желания с родительской волей была особенно заинтересована в проведении думы, ибо могла рас-

считывать на поддержку родственников. Невеста являлась непременной участницей думы. Иногда на думу вызывали даже жениха и спрашивали, по своей ли воле он решил свататься [114, с. 500; НА 7, с. 129].

Во время проведения думы девушку обычно спрашивали: «Пойдешь ли замуж?» (*Lähetgö miehele?*). Она выражала согласие тем, что кланялась в ноги отцу и говорила: «Умел кормить, умеешь и выдать» (*Tiesit syöttyä, tiijät i antua*). Или просто отвечала: «Я пойду» (*Mie lähen*) [270, с. 142; 378, с. 623; НА 9, 12, 27]. Если же девушка была против брака с данным женихом, ответ ее был такой: «Кормил до сих пор, корми и впредь» (*Syöt-tijä täh soaten, syötteät ni ielläh*) [56, с. 101—102; 378, с. 623].

Однако довольно часты были случаи, когда девушка без особого принуждения уступала воле родителей и родственников, так как их мнение в ее глазах имело настолько большой вес, что она далеко не всегда смела ослушаться.<sup>7</sup>

Сама по себе дума мало чем отличалась от уже рассмотренного семейного совета в доме жениха. Здесь подвергалась тщательному разбору кандидатура жениха, и прежде всего его экономическое положение [304, с. 10 сл.; НА 9, 27]. Огромное значение придавалось также деловым качествам парня — его трудолюбию и хозяйственности. У северных карел заметное предпочтение отдавалось парню, который был не просто хорошим работником, но и хорошим добытчиком (*hyvä saamamies*), т. е. умелым рыбаком и охотником [270, с. 146]. К достоинствам парня относилось и умение заниматься торговыми делами, в частности коробейным промыслом [НА 27; 304, с. 10].

Обсуждался на думе и вопрос о составе семьи жениха. Если жених был старшим сыном, то за него выдавали замуж гораздо охотнее, чем за одного из младших сыновей, поскольку его жена имела больше шансов стать хозяйкой в доме [304, с. 11].

Обсуждение кандидатуры будущего зятя принимало иногда весьма горячий характер — и дума могла длиться всю ночь. Но нередко родители невесты умышленно тянули время, чтобы не произвести впечатления, будто рады отдать дочь за любого жениха. В то же время если родня невесты слишком долго не приходила к единому решению, то сваты грозились уйти в другие дома [270, с. 142; 378, с. 625]. В Северной Карелии иногда применялся и другой способ шантажа. Если девушка согласна была выйти за жениха, а родители и родня никак не соглашались на этот брак, то сваты грозились увести ее «на уголке платка» (*paikan kokassa*). Угроза была достаточно эффективна: невесту действительно могли

увести без согласия ее родных, что и делалось сравнительно часто. «Жених протягивал девушке уголок носового платка... и говорил: „Если ровней себе сочтешь, берись!“... Девушка бралась за платок, и так они уходили без свадьбы, безо всего» [378, с. 626. См. также: 270, с. 144—145; 275, с. 145 сл.; КЭв, № 38]. Таким способом увел свою невесту, например, наш информант В. И. Лесонен после неудачного сватовства.

Нельзя не отметить особые случаи, когда сватовство осложнялось обстоятельствами, имевшими для родных невесты довольно важное значение. Так, если у невесты не было братьев, то ее родители стремились взять в семью зятя-примака (с. к., лив. *kodivävy*; люд. *kodavävy*). Однако охотников идти в примакι находилось не так уж много, и на этой почве могли возникать серьезные разногласия между девушкой и ее родителями [КЭв, № 1; НА 27. Ср.: 140, т. 2, с. 356].

Другое обстоятельство отличалось еще большей щепетильностью. У карел было принято выдавать дочерей замуж в порядке старшинства. В действительности же этот порядок не всегда соблюдался. Стремление родителей выдавать дочерей замуж по старшинству понятно: если младшая дочь вступала в брак, опережая старшую, последнюю начинали считать старой девицей — к огорчению и стыду родных. И тем не менее родители обычно все-таки уступали. Более того, нередко даже приданое старшей дочери отдавалось младшей [304, с. 181; 378, с. 619; НА 5, с. 12; НА 27].

Нельзя не отметить и тот факт, что на свадебную обрядность конца XIX—начала XX в. сильный отпечаток накладывало все возраставшее социально-экономическое расслоение карельского крестьянства. Влияние имущественного неравенства обнаруживалось уже в том, насколько высокие требования предъявляла к жениху родня невесты. Если родители девушки были бедны, они вели себя гораздо уступчивее, тогда как в богатых семьях не спешили выдавать дочь за первого попавшегося жениха, да и сами дочери знали себе цену. Соответственно вела себя и сторона жениха: если родители последнего были более зажиточны, чем невесты, то сваты, как подчеркивал еще И. К. Инха, держались «высокомерно и требовательно» [270, с. 144].

### Поведение посторонних во время сватовства

Существенная особенность обряда сватовства, сохранявшаяся у карел КАССР еще в 1920-е гг., — его демонстративный, публичный характер. Более того, сватовство считалось прямым поводом для устройства здесь же молодежных игр и танцев. Поэтому оповещенная выстрелами или звоном колокольчиков молодежь независимо от времени суток спешила к дому невесты. Если же приезд сватов остался незамеченным жителями деревни, из дома невесты посылали кого-нибудь оповестить народ [272, № 103; НА

<sup>7</sup> Доказательством того, что девушки пользовались у карел известной самостоятельностью и осмеливались все-таки нарушать волю родителей, можно считать браки уводом. У северных карел девушка могла даже в разгар свадьбы покинуть навязанного ей жениха и открыто уйти с парнем, который был ей милее.



24, с. 97, 98]. Уже сам факт прибытия сватов давал молодежи полное право устраивать игры [143, с. 12; 270, с. 144; 275, с. 146; 305, с. 2]. Обычно все-таки игры начинались лишь после того, как сватам давался положительный ответ. В ожидании ответа молодежь толпилась у порога, разглядывая сватов и наблюдая за ходом переговоров. Зато после просватания, а зачастую даже при первых признаках того, что невеста будет просватана, молодежь заводила игры либо тут же в избе, если сватовство происходило зимой, либо в сених, на повети, а то и просто на дворе.

Поведение зрителей при сватовстве, как правило, было довольно активным. Своими репликами и советами они нередко оказывали прямое воздействие как на невесту, так и на ход переговоров в целом. И. К. Инха красочно описал кульминационный момент сватовства, когда на невесту пытались воздействовать и родственники ее, и сваты, и зрители. «Каждый считал своим долгом вмешаться, кто запрещая, кто приказывая» девушке взяться за уголок протянутого женихом платка. «Одни хотели насильно отдать ее жениху и тянули, кто за рукав, кто за подол, другие же не менее решительно протестовали» [270, с. 145].

### Объявление ответа сватам

Сваты с нетерпением ждали, какое решение примет дума: отказ или согласие. Впрочем, бывало и так, что по каким-либо причинам окончательное решение вопроса откладывалось на некоторое время. Одна из них — отсутствие сведений об экономическом положении семьи жениха. Для того чтобы сторона невесты могла своими глазами убедиться в зажиточности жениха, существовал даже специальный обряд «смотрения места». Более частой причиной являлось нежелание обидеть сватов прямым отказом [78, № 97]. Иногда родители невесты не могли сразу собрать думу и поэтому тоже просили время, чтобы успеть посоветоваться [56, с. 101; 168]. У северных карел, если сторона невесты не давала окончательного ответа, патьвашка при уходе оставлял свои рукавицы на конце воронца или на печном столбе в знак того, что еще вернется за ними [378, с. 623; КЭв, № 52—54].

Более сложной обрядностью сопровождался прямой отказ. Если дума принимала решение отказать данному жениху, невеста входила в избу и кланялась общим поклоном сватам, произнося трафаретную фразу: «Спасибо, добрые люди, что честь оказали» (*Passibo, hyvät ihmiset, luvussa pidämyö*). Эту же фразу произносила девушка и в тех случаях, когда по собственной инициативе отказывала сватам. Затем невеста спешила уйти с глаз сватов, так как считалось, что они, раздосадованные, могут испортить ее *лемби*. Для большей безопасности девушка нередко поднималась на чердак и вставала над сениями так, чтобы сваты при выходе из избы непременно прошли под нею [21, с. 41; 270,

с. 230; 326, с. 15; АНа, л. 495]. Существовал и другой, более пассивный прием защиты *лемби*: девушка выбегала на двор, сбрасывала с поленицы на землю три полена (по другим сведениям — одно), вставала на них и ждала до тех пор, пока сваты не уезжали. Потом несла поленья в избу и бросала в большой угол под образа со словами: «Одни сваты прочь, другие на место» (*Yhtet eäreht, toiset tilah*), чтобы скорей пришли новые сваты [78, № 97; 114, с. 504]. Известно немало случаев, когда, получив отказ, парень через некоторое время снова приходил сватать ту же девушку, заручившись предварительно ее согласием или же пригласив более могущественного патьвашку, и часто добивался своего [378, с. 624; 327, с. 169; КЭб, № 96; НА 27].

В случае положительного решения думы события развивались иначе. Форма объявления сватам о принятии их брачного предложения имела более или менее значительные местные особенности; сильно различаются в пределах КАССР южнокарельские и северокарельские варианты, хотя важнейшие обрядовые действия, которыми закреплялось достижение принципиального согласия между сторонами жениха и невесты, были повсюду в целом одинаковыми.

К таким широко распространенным (за исключением северных карел) действиям относились те, в которых важную обрядовую роль играли деньги. После того как сваты, наугощавшись и поблагодарив хозяев, отходили от стола, хозяйка нередко по их просьбе вновь накрывала стол скатертью или полотенцем. Сваты снова садились, и старший сват (иногда сам жених) раскладывал деньги на столе, с достоинством или даже бахвальством доставая их из кармана или бумажника [40; 114, с. 500; 143, с. 12; 282, с. 85; 295, с. 139; 317, с. 52; 338, с. 26; НА 22, 24, 27]. Патьвашка спрашивал при угощении: «Сколько стол стоит?». И жених выплачивал требуемую сумму. В Ведлозере сват, выкладывая деньги на стол, спрашивал сначала у невесты, а затем у ее отца, достаточно ли заплачено за еду [282, с. 90; НА 22, с. 29; НА 24, с. 101; НА 27; ФОН, № 461/4]. Принятие денег считалось знаком согласия на брак.<sup>8</sup>

У южных карел принятию денег обычно предшествовали дополнительные переговоры между сватами и родными невесты. Так, в Пряжинском районе при общем положительном решении думы вызывали жениха либо свата, и тут же происходил сговор. На этом сговоре выяснялись и согласовывались запросы обеих сторон: сколько и каких даров со стороны невесты запрашивали сваты (нередко тут же шел разговор и о приданом) и сколько

<sup>8</sup> Интересную аналогию уплаты «за стол» отмечал Л. Кеттунен у венсов Новгородской губернии: по окончании угощения мать невесты тащила стол к двери и ставила на место лишь после того, как жених откупал его [289, с. 46].

денег «на вино за голову» (piäviinu) должна была выплатить сторона жениха [40; 114, с. 500]. Сумма денег «на вино» обычно приводилась в соответствие со стоимостью даров от невесты.

### Скрепление договора

Общим для всех этнографических групп карел обрядом, которым оформлялось принципиальное согласие сторон на брак, было богомолье, известное у карел под названием «крещение глаз» (ristiä silmäd — букв. «крестить глаза»); у собственно карел КАССР распространено и другое название — «обручение» (kihlonda, kihlos).

При богомолье особое обрядовое значение придавалось свече. Отец или брат невесты, вернувшись с думы в избу, зажигал перед образами свечу (tuohus) в знак того, что брачное предложение принимается. В районе Кестеньги принято было зажигать две свечи, причем вторую зажигал патьвашка [НА 6, 14; ФОН, № 830/8]. Именно со свечой была связана одна из особенностей «крещения глаз» у северных карел: если девушка отказывалась выходить замуж, она имела право задуть свечу (рис. 4). Нередко случалось так, что свечу зажигали по несколько раз, но невеста всякий раз ее задувала, и сваты, несмотря на положительное решение думы, получали отказ [21, с. 40; 270, с. 142, 229; 378, с. 622, 623; НА 9, с. 5, 6; НА 12, с. 2]. Интересно, что сходный обычай был известен и у русского населения Терского берега Белого моря, где невеста, которую отдавали замуж против ее воли, старалась погасить лампаду, бросая в нее платок [9, с. 28].

Девушка, согласившаяся выйти замуж, кланялась иконам, затем отцу, матери и просила: «Умели кормить, умеете и выдать» (Tiesittä syötttyä, tiijättä i antua). В ответ родители благословляли ее. После чего жених с невестой становились перед иконами: слева от жениха — патьвашка, справа от девушки — ее отец. Все троекратно крестились на иконы, произнося краткую молитву — вроде «Благослови, кормилец-спас!» (Blahoslovi, spuassu syötttäjä!), и кланялись иконам. У сегозерских карел после третьего поклона жених три раза целовал девушку, снимал у нее с головы платок и прятал в свой карман — тем самым он явно демонстрировал свои права на невесту [280, с. 9; НА 27].

«Крещению глаз» карелы придавали в известной мере обязывающее значение. По В. Гурвичу, этот обряд мог якобы заменять церковное венчание и даже свадьбу в целом, так как по совершении его нередко начиналось «фактически супружеское сожитие» [44]. Тем не менее обряд «крещения глаз» еще не давал полной гарантии выполнения договора о браке — на практике нарушения его встречались довольно часто. Поэтому обе стороны, и особенно сторона жениха, были заинтересованы в получении более существенных взаимных гарантий.

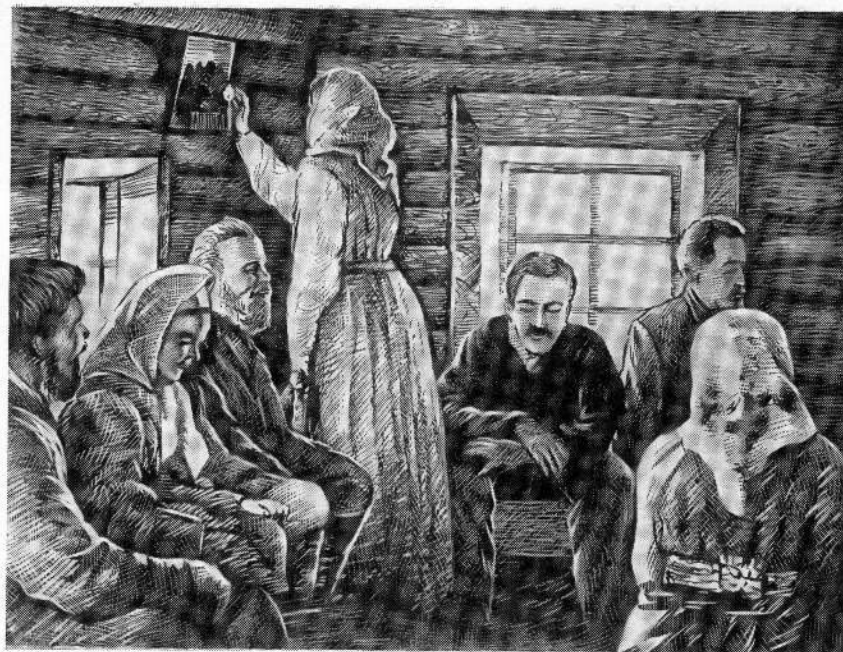


Рис. 4. Невеста гасит свечу в знак отказа сватам. По И. К. Инха [270].

Одной из наиболее общих для всех этнографических групп карел форм дополнительного закрепления брачного договора на стадии сватовства являлся официальный обмен залогами между сторонами жениха и невесты. Лишь в тех случаях, когда «крещение глаз» откладывалось до следующей встречи сторон, которая могла произойти либо снова в доме невесты, либо в доме жениха, обмен залогами тоже откладывался до этой встречи [НА 2, с. 63].

В качестве залогов (с. к. ristikihlát, kihlat, zalogat, zaduatkat; <sup>9</sup> лив. zalogat, zadvatkat; люд. kihlad, zalogad) часто использовались деньги, причем стороны жениха и невесты должны были давать равные суммы. Но гораздо чаще деньги давала только сторона жениха, а невеста отдавала что-нибудь из своей одежды. Нередко к деньгам сваты добавляли какие-нибудь ценные вещи, иногда даже одежду, а в районе Поросозера жених мог обещать в залог даже корову или лошадь [НА 25, с. 341]. При этом стоимость залогов с обеих сторон также была приблизительно одинаковой. Получателем и хранителем залогов был кто-либо из посторонних [143, с. 11; 155, с. 38; 298, с. 131; 375, с. 189;

<sup>9</sup> ФОН, № 937/7 — тихвинские карелы.



НА 25, с. 341]. Но часто все-таки залог от жениха брал отец невесты (реже — сама невеста), тогда как залог от невесты получал жених.<sup>10</sup>

В случае невыполнения одной из сторон брачного соглашения залоги доставались пострадавшей стороне. Впрочем, обманутым, как правило, оказывался жених, поскольку, узнав о том, что девушка просватана, другие поклонники спешили тоже сватать ее, в результате чего сторона невесты получала возможность большего выбора и нередко отдавала предпочтение новому претенденту [125, с. 221, 263; 378, с. 628 сл.]. В то же время нам не известно ни одного случая, в котором инициатива расторжения свадебного договора исходила бы от стороны жениха, хотя обычным правом, судя по литературе, такая вероятность предусматривалась [295, с. 140; 378, с. 627].

Вопрос о происхождении обычая обмениваться залогами при успешном сватовстве почти не изучен. Предпринятые в финляндской этнографической литературе попытки объяснить это характерное для большинства карел (по крайней мере в рассматриваемый период) явление как прямой пережиток брака-покупки [268, с. 192; 385, с. 493—495] представляются довольно неубедительными. То, что залоги рассматриваемого периода не имеют ничего общего с выкупом, доказывается лучше всего двумя обстоятельствами: во-первых, залоги отдавались на временное хранение и при заключении брака возвращались, во-вторых, залоги были обоюдными и примерно равными по стоимости.

Сведения о том, как давно карелы практикуют обычай закреплять сватовство обоюдными залогами, весьма скудны. Наиболее раннее упоминание об этом встречается лишь в дневниках Э. Леннрота [306, с. 389]. Имеется, правда, еще более раннее указание Г. Р. Державина о «задатке», который оставляет «женихов отец, условясь с невестинными родителями... с договором, чтобы в случае несогласия невесты отдать оной задаток ему обратно», но в «Поденной записке» ничего не сказано о том, давала ли сторона невесты ответный «задаток» [48, с. 179].

Некоторый свет на время происхождения обычая может пролить языковой материал. Весь комплекс обрядов, которыми завершалось успешное сватовство, собственно карелы называли одним термином — *kihlos* (*kihlonda*), от *kihla*, обозначающего в данном случае «залог» [298, с. 131; 375, с. 189]. Слово *kihla* является германским заимствованием, и оно известно также в других прибалтийско-финских языках, в частности в финском и эстонском. Фонетическая и семантическая близость между карельскими, эстонскими и финскими терминами позволяет предполагать, что карельский обычай обручаться путем обмена зало-

гами ведет свое происхождение из времен прибалтийско-финской общности.

Коснемся еще одного обычая, связанного с особой разновидностью залогов и довольно широко распространенного у карел, как и у некоторых других народов. Согласно ему, невеста и ее родители должны были одаривать жениха, сватов, а также родителей жениха в знак успешного завершения сватовства. Одаривание происходило уже после официальных обрядов, которыми закреплялось достигнутое согласие на брак, даже после обмена залогами. Нередко подарки, полученные сватами, вообще заменяли залог со стороны невесты. Символический характер такого одаривания совершенно очевиден, но у карел, кроме того, обнаруживаются в нем еще некоторые архаические черты, позволяющие считать эти подарки не просто разновидностью залогов, но и, возможно, их первоначальной, исходной основой.

Состав подарков был весьма традиционен: как правило, это полотенца (с. к. *käzipaikka*; лив. *käzipaikku*; люд. *käzipaikk*) и платки (с. к. *paikka*; лив. *paikku*; люд. *paikk*), а также, хотя и несколько реже, рубахи (с. к. *paida*; лив. *paidu*; люд. *paid*) и сорочки (с. к. и лив. *gäščina*; люд. *gäščin*; название женской рубахи переведено условно). У собственно карел мать невесты, а иногда и сама невеста опоясывала патьвашку полотенцем [КЭб, № 98. Ср.: 335, с. 218, № 24]. Отцу жениха обычно дарилась рубаха; если же отец не участвовал в сватовстве, рубаха пересылалась ему со сватами. Матери жениха невеста посылала сорочку [40; 78, № 97; 114, с. 504; НА 24]. Жених получал шейный платок (*kaglupaikka*), причем кое-где невеста должна была сама повязать платок ему на шею [ФОН, № 464/6; НА 27]. Прочим сватам дарились либо полотенца, либо платки.

Вполне вероятно, что дары, преподносимые невестой сватам и родителям жениха, были рассчитаны на то, чтобы снискать расположение родственников будущего мужа, хотя наряду с этим одаривание сватов полотенцами, а жениха платком имело явно символический характер. Так, например, платок, подаренный невестой при сватовстве, жених носил на шее до конца свадьбы [ФОН, № 464/6. Ср.: 97; 179, № 19]. Дары и залоги со стороны невесты могли служить также доказательством ее мастерства, тогда как денежный залог жениха мог свидетельствовать о его способностях добывать средства существования.

### Завершение сватовства

Итак, после более или менее длительных переговоров стороны жениха и невесты пришли к взаимному принципиальному согласию по вопросу о браке. Патьвашка кланялся отцу невесты и приглашал «смотреть место» (*sijoa kaččomah*) или звал на «винопитие» (*työndäkkö meile viinanjuogat* — букв. «посылайте к нам винопийца») [ФОН, № 740]. У калевальских карел пать-

<sup>10</sup> У карел-ливвиков Олонецкого района жених «уходил домой с большим узлом... Приходя домой, отдавал залоги матери, чтобы убрала их» [НА 5, с. 11. См. также: НА 23, с. 200].

вашка, уходя, нередко оставлял свои рукавицы на конце воронца, объявляя при этом: «Я оставлю на воронце свои рукавицы. Когда вернусь за ними, возьму то, что захочу» [НА 18, с. 245; НА 27]. В Южной Карелии отмечен своеобразный отголосок этого обычая: провожая «отказанных» сватов, просили их оставить рукавицы на печном столбе, с тем, чтобы поскорее пришли новые сваты [НА 27].

Возвращение сватов домой происходило с нарочитой демонстративностью [ср. то же у русских: 94, с. 167; 123, с. 40]. Для этого использовались и такие наглядные доказательства достигнутого успеха, как символические перевязи (полотенца и т. п.), звон колокольчиков, стрельба. У северных карел, например, было принято стрелять из ружья при выходе из дома невесты и затем, проходя по деревне [378, с. 619].

### Начало причитывания

После ухода сватов или даже сразу после просватания [114, с. 500; 315, с. 456 сл.] очень часто начинались причитывания невесты. Правда, сама невеста чаще всего лишь плакала, причитывала же особая плачеха. Свадебную плачеху карелы называют *itettäjä*, *itkettäjä* — «заставляющая плакать» [294]; у ливвиков, части людиков и у карел северо-восточного Приладожья применялся, кроме того, и другой термин — *ollalline* (с. к., лив.), *oldali* (люд.), известный также у финнов [342, с. 31, 32] и соответствующий русскому термину «подоплечница».<sup>11</sup>

В качестве плачеи выступала какая-нибудь близкая родственница невесты, например крестная мать (*ristema*, *rist'oi*). Но нередко на время свадьбы приглашалась со стороны более опытная и искусная причитальщица. Вообще плачеха отводилась почетная и весьма ответственная роль спутницы и руководительницы невесты — от момента просватания до выдачи ее жениху, при этом она должна заботиться не только о правильном исполнении обрядовых действий, посвященных переходу девушки в замужество, но и о том, чтобы невесте не было причинено никакой порчи. Словом, помимо умения причитать, плачеха полагалось знать также соответствующие магические приемы [371, с. 1116, 1118 сл.]. По сообщениям наших информантов, такие причитальщицы ценились кое-где и в 1920-е гг. Заметим, что в севернорусской свадьбе (например, в Заонежье) еще в середине XIX в. причитальщица, как отмечал П. Н. Рыбников, играла совершенно аналогичную роль: «Плакальщица следит за соблюдением всех подробностей векового обычая на свадьбе, оберегает невесту от сглаза, наговора» [173, с. VIII].

<sup>11</sup> См., например, заметки К. В. Черемхина о крестьянской свадьбе 1896 г. в Белозерском уезде [АНБ, № 409, с. 3].

Характер исполнения причитаний у разных этнографических групп карел в основном был довольно одинаков, хотя в деталях и имелись незначительные расхождения. Просватанная девушка, причитывая, часто обращалась сначала к иконам с просьбой благословить ее. А надо заметить, что карелы хотя и «крестили глаза» на иконы, но обращались при этом не столько к христианскому божеству (например, к спасу — *sroassu*) или к святым, сколько к умершим предкам — «сюндюзет» (*syndyzet*) [ср.: 250, с. 286]. Это позволяет видеть здесь определенный отголосок культа предков, затемненный, правда, влиянием православной религии. Причитывали обычно на карельском языке, хотя кое-где принято было причитывать и по-карельски, и по-русски. Исполнение свадебных причитаний на русском языке было наиболее распространено среди карел-людиков, однако и там вплоть до 1920-х гг. продолжали бытовать карельские причитания [382, с. 64; НА 22, 27].

Если не считать просьбы к сюндюзет, первое причитание невесты, как правило, обращалось к родителям. Девушка должна была с плачем поклониться в ноги отцу (причитальщица заставляла ее кланяться до самого пола или даже падать на колени), после чего отец поднимал ее. Точно так же вела себя девушка и по отношению к своей матери. Такая очередность — причитывать сначала отцу, а затем матери — была общей для всех этнографических групп карел. Но в районах Падан и Пряжи придерживались обратного порядка, т. е. сначала невеста причитывала матери [НА 27; 305, с. 271—173].

Содержание причетов (с. к., лив. *virsi*, *virži*, *virzi*; люд. *virž*) было весьма разнообразным и зависело как от местных традиций, так и от ряда других обстоятельств, например от индивидуальных особенностей невесты, от ее семейного положения и пр. Каждый причет адресовывался, кроме того, конкретному лицу — отцу, матери, брату и т. д. Тем не менее имелись в причетах и традиционные общие моменты. Так, причитывая своим родителям, просватанная девушка обычно корила отца и мать за то, что они так легко согласились отдать ее чужим людям [21, с. 41; 135, с. 629, 630; 378, с. 626; НА 12, 15]. Во многих случаях объектами первых (по окончании сватовства) причетов невесты оказывались лишь самые близкие родственники или даже только отец [378, с. 626, 627]. Такое сужение круга объектов причитывания связано, по-видимому, с эволюцией патриархальной семьи и укреплением власти и авторитета отца. Однако вполне типичным для карельской свадьбы являлся обычай причитывать не только близким родственникам невесты, но и всей присутствовавшей при сватовстве родне — вплоть до зятеев и невесток, а в некоторых районах Карелии (в частности, в районе Калевалы) невеста обращалась с причетами даже к сватам, «за исключением жениха, которому никогда не причитывают» [270, с. 229—230].



## Сватовство как начало свадьбы

Сам факт, что у карел был широко распространен обычай начинать причитывание сразу, как только стороны жениха и невесты приходили к принципиальному согласию (а это достигалось чаще всего при сватовстве), можно считать пережитком более древнего свадебного ритуала, в котором сватовство и собственно свадебные обряды, вероятно, составляли единый и неразрывный обрядовый цикл. Косвенным доказательством этого служит и сохранившееся у карел представление, что свадьба начинается непосредственно со сватовства. В данном смысле достаточно красноречивым являлся обычай присваивать девушке после просватания особое звание невесты — *andilas* (букв. «выдаваемая»). Термин «андилас» является общекарельским и поныне бытует почти во всех этнографических группах карел (в формах *andilas*, *antilaš*), хотя наряду с ним применяются, особенно в южных районах Карелии, заимствованные из русского языка термины «невеста» (лив. *nev'esta*; люд. *n'ev'est*) и «княгиня» (люд. *knägin*). Все эти термины выражают в карельском языке одно понятие — просватанная девушка.

Особые названия существуют у карел и для парня, засватавшего себе невесту. Но здесь карельский термин *sulhane* в большей (по сравнению с *andilas*) мере уступил место заимствованному русскому слову «жених» (с. к. *ženihhā*, *ženihä*; лив. *ženihu*; люд. *ženihä*). При этом обращает на себя внимание заметное расхождение в значении обоих терминов. Так, слово *ženihä* обозначает жениха лишь в период от сватовства до момента выдачи ему невесты [297, с. 420], тогда как словом *sulhane* некоторые группы карел, например калевальские и ребольские, называют обычно уже новобрачного, а то и просто женатого мужчину в первые годы брака [318, с. 44; 378, с. 688]. Кроме того, напомним, термином *sulhazet* (мн. ч. от *sulhane* — букв. «женихи») карелы именуют также и сватов. Таким образом, термин *ženihä* является более дифференцированным.

Парень и девушка, в результате успешного завершения сватовства официально возведенные в ранг жениха и андилас, обычно тут же приступали к исполнению своих ролей, которые в карельской свадьбе имели довольно сложную традиционную программу, предусматривавшую, во-первых, индивидуальную подготовку парня и девушки к вступлению в брак и, во-вторых, дальнейшее развитие брачных взаимоотношений между ними.

В конце XIX—начале XX в. мы встречаем у карел два основных варианта свадебного ритуала: относительно простой, как бы сокращенный, и более развитый и полный. Упрощенный вариант устойчиво сохранялся лишь в северных районах Карелии, где был зафиксирован еще Г. Р. Державиным [48, с. 179, 180]. На большей же части края как среди карельского, так и среди русского крестьянства массовое бытование в этот период имел

другой, более сложный вариант свадебного ритуала, отличавшийся главным образом более развитой предсвадебной обрядностью или, точнее, обрядами, которые по своему функциональному значению фактически дополняли собственно сватовство.

\* \* \*

Итак, в конце XIX—начале XX в. сватовство представляло собой целый обрядовый комплекс, основу которого составляли официальные переговоры между сторонами жениха и невесты, закреплявшиеся в случае успеха торжественными обязательствами, залогами и подарками. Особое значение придавалось участию в сватовстве, и особенно в семейных советах — думах, широкого круга родственников; более того, на сватовстве полагалось также присутствовать многочисленным зрителям, причем молодежь тут же водила свои «кижи» — с песнями и танцами. Все это придавало собственно сватовству характер первой репетиции свадьбы.

В то же время обряды сватовства имели ряд региональных особенностей. Наиболее выделяются северокарельские варианты, в которых собственно сватовство обычно доводилось до окончательного решения, скреплявшегося при согласии стороны невесты брачным договором; нередко сватовство тут же переходило в следующий обрядовый цикл — в собственно свадьбу. Яркой особенностью северокарельского сватовства мы считаем также необычайно важную роль невесты — по сравнению с синхронным положением дела у других этнографических групп карел, а также у соседних народов. Ибо здесь девушка имела, по обычаю, право не только публично продемонстрировать свое отношение к предлагаемому браку, но и выйти в крайнем случае замуж «на кончике платка» — даже вопреки воле родителей и родни. В южных районах Карелии у обрядов сватовства были свои особенности, большинство которых обуславливалось более глубокой экономической и социальной дифференциацией карельского крестьянства и более тесными связями его с соседним русским населением. К таким особенностям относилось прежде всего усложнение сватовства за счет дополнительной обрядности (например, спрос, ряда о дарах, приданом и т. д.). У южных карел произошли также существенные изменения в составе участников сватовства и даже в их функциях. Например, руководство обрядом часто возлагалось не на свата-колдуна типа патьвашки, а на специального свата (свуатту, свахху и т. п.), явно представлявшего собой заимствованный у русских свадебный тип. Южнокарельскому сватовству была свойственна и относительная пассивность брачащихся, в чем явно отражалась большая по сравнению с северными карелами степень патриархализации семейных устоев.

## ПРЕДСВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

После сватовства события развивались по двум линиям. Одна — продолжение начатых сватовством официальных взаимоотношений между сторонами жениха и невесты. Вторая, начинавшаяся обрядовым закреплением результатов сватовства, касалась взаимоотношений между женихом и андигас, а также индивидуальной подготовки их обоих к вступлению в брак. События первой совершались одновременно с событиями второй, то взаимно переплетаясь, то развиваясь самостоятельно. Чтобы легче было рассматривать обряды предсвадебного периода, целесообразно, видимо, излагать отдельно цепь обрядов, посвященных окончательному решению вопроса о браке, и обрядов, относящихся непосредственно к подготовке жениха и невесты к браку.

Взаимоотношения между «родами»  
жениха и невесты

Взаимоотношения между обоими семейно-родовыми коллективами после успешного завершения сватовства только еще начинали завязываться, и для их укрепления требовались новые встречи. Обрядовое оформление таких встреч у разных этнографических групп карел было довольно разнообразным, существенные различия имелись и в их функциональном назначении.

У большинства карел на территории КАССР в конце XIX — начале XX в. следующей после сватовства встречей сторон обычно являлось посещение родственниками невесты дома жениха.

Название такого визита у северных карел можно перевести на русский язык как «винопитие», хотя особого термина для его обозначения не существует, просто говорят: «Звали в винопийцы», «Идут винопийцы» (*Kuõttih viinand'juojiks. Männäh viinand'juojat*). Со стороны невесты собиралась вся родня: дядя, тетки, сестры и братья (родные и двоюродные); отец невесты тоже ходил на винопитие. Старались набрать побольше народа — человек 20—40. Пешком идти считалось зазорным, поэтому ехали на лошадях или на лодках. Родня жениха встречала гостей на улице; кланя-

лась; с каждым здоровались за руку, называя по имени и отчеству. Гостей сажали за столы и угощали — поили чаем, кормили обедом, мужики потчевали вином [НА 27]. Тут же согласовывалось время приезда жениха на *kaçotus*, т. е. на смотрины невесты, совершаемые у северных карел либо накануне выводного стола, либо (чаще) в день выданья.

Вопрос о происхождении северокарельского обряда винопития не так прост, как это представляла себе А. Я. Ефименко, считая, что обычай винопития, очевидно, образовался под влиянием аналогичного с ним русского обряда прооя невесты [56, с. 102—103. Ср.: 9, с. 30; 94, с. 180, 181]. Но действительно ли мы имеем дело только с русским влиянием, далеко не ясно, поскольку аналогичные обряды бытовали и у других соседних народов — саамов, финнов и др. [215, с. 271; 269, с. 65].

В Средней Карелии обряд посещения родственниками невесты дома жениха известен как «гости» (*gost'at*) и почти совершенно аналогичен северокарельскому обряду винопития. Отличие заключалось лишь в том, что со стороны жениха сначала посылали двух-трех парламентаров — «узнавальщиков» (*tiijustajat*), которые должны были выяснить, будут ли от невесты гости.

Роль узнавальщиков выполняли братья или дидья жениха вместе с патьвашкой. В доме невесты их одаривали: патьвашке повязывали через плечо полотенце (или даже два полотенца накрест через оба плеча), его спутникам тоже повязывали полотенца или обвязывали правую руку у плеча белым ситцевым платком. Затем узнавальщиков угощали чаем и отпускали. Как и в Северной Карелии, со стороны невесты старались посылать в «гости» всех ее родных и близких, за исключением отца и матери. Гостей (40—60 человек) встречал жених, с непокрытой головой. Угощение состояло в основном из пирогов — калиток (*kalitta*), сканцев (*skanča*), рыбников (*kurnikka*), а также водки и вина. В доме жениха в это время молодежь устраивала танцы. Здесь же, уже отправляясь домой, гости назначали день, когда сторона жениха может приехать за невестой. При возвращении родных плачей и мать выводили невесту под руку на крыльцо встречать их. Если девушка сама не умела причитывать, то причитальщица от ее лица спрашивала, как принимали гостей в доме жениха, как угощали, как «уважили». О приеме и угощении отзывались обычно с похвалой. Заметим, что на эти же вопросы обращали особое внимание также северокарельские «винопийцы» [НА 27].

Как видим, у северных и сегозерских карел визит родственникам невесты в дом жениха представлял собой в сущности только гостебю; к хозяйственным вопросам сторона невесты особого интереса не проявляла. Однако у других этнографических групп карел дело обстояло иначе. Так, у карельского населения южных районов Карелии и Тверской губернии посещение родственниками невесты дома жениха имело подчеркнуто деловой характер, выраженный даже в самом названии этого визита — сторона невесты



ходила «смотреть место» или «смотреть дом» (sijoa kačšomah, kodid kačšomah). Осмотр дома жениха являлся, как известно, весьма важным обрядом свадебного ритуала многих народов — русских, вепсов, финнов, мордвы и др. [см., например: 57, с. 12; 59, с. 34, 35; 136, с. 40, 41; 140, т. 1, с. 470; т. 2, с. 74; 257, с. 33; 268, с. 224, 225; КГКМ 1, с. 1]. Карельское смотрение места имело очень много общего с аналогичным обрядом у названных народов, хотя были и некоторые особенности.

Смотреть место у карел принято было в первые дни после сватовства. Впрочем, в некоторых случаях представители невестинной стороны могли прийти смотреть место еще до сватовства, если имелись сомнения в благосостоянии родителей парня, напращивавшегося со сватовством [305, с. 158]. Но в любом случае окончательное заключение брачной сделки происходило лишь после осмотра хозяйства жениха.

В заранее согласованное время (как правило, днем, чтобы все видели) родители невесты (или по крайней мере ее отец) вместе с родственниками отправлялись к жениху. Число участников смотрения было произвольным: оно могло колебаться от одного-трех до 10 или даже до 20 человек. У некоторых этнографических групп карел (например, тверских и северо-восточного Приладожья) к жениху ездили обычно только родители невесты; иногда и она сама ездила с ними [311, с. 156; 336, № 69; НА 4, с. 20, 21].

Как явствует из названия обряда, цель его сводилась к осмотру дома и хозяйства родителей жениха. И действительно, осмотру подвергались дом, домашнее имущество и даже хозяйственные постройки, скот [268, с. 225; 336, № 69]. Жених и его родня старались, естественно, показать товар лицом. В тех случаях, когда жених был не из зажиточных, нередко прибегали к обману [НА 4, с. 21] — обычай, известный также у соседних народов, и в частности у русских [57, с. 12; 136, с. 40; 235, с. 131] и финнов-ингерманландцев [268, с. 225; 345, с. 20].

В карельской свадьбе конца XIX — начала XX в. осмотр хозяйства жениха отнюдь не считался таким уж обязательным. В тех случаях, когда жених и невеста жили в одной деревне, особо осматривать хозяйство первого вообще не было необходимости, и тогда смотрение места совершалось лишь как традиционный обряд ознакомления с «жизнем-бытием» жениховой семьи [ср.: 21, с. 53].

Впрочем, южнокарельский обряд смотрения места имел и другое назначение, помимо отраженного в самом названии интереса к хозяйственному положению жениха. Наиболее важным моментом здесь являлся обычай завершать смотрение переговорами по вопросам экономического характера. Надо сказать, что в южнокарельском свадебном ритуале в отличие от северокарельского вопросы денежно-хозяйственных взаиморасчетов обычно играли весьма существенную роль. И если, говоря о северокарельских свадебных обрядах дореволюционного периода, В. Я. Евсеев

утверждает, что «торгашеский дух» витал над ними [54, с. 43], то о южнокарельской свадьбе это можно сказать с гораздо большим основанием. Так, закончив осмотр хозяйства жениха, стороны приступали к деловым переговорам — сговору или ряде (лив. riadindy; люд. riädind) [298, с. 360; 330, с. 118]. Правда, ряда могла происходить уже при сватовстве, как это бывало и в северорусской свадьбе [40; 114, с. 500; 154, № 9; НА 19, 24. Ср.: 1, с. 6, 7; 123, с. 6, 30; 151, № 55; 240; ГБ, № 70]. Однако порядок, описываемый нами, был более характерен для карельской свадьбы, причем не только в пределах Южной Карелии, но также у тверских карел.

### Согласование экономических вопросов

Вопрос о приданом отнюдь не везде и не всегда являлся у карел камнем преткновения во время переговоров: у значительной части карельского населения вообще не принято было торговаться о приданом невесты, поскольку размеры и содержание его, как указывал еще В. Войонмаа, достаточно строго обуславливались обычаями [385, с. 500]. Особенно характерно это было для населения северных районов Карелии [АО 16, с. 86, 93; НА 27]. Аналогичное положение отмечено автором и у тихвинских карел [НА 27]. В то же время для карельского крестьянства ряда районов Карелии (главным образом южных) и Тверской губернии в конце XIX — начале XX в. согласование состава приданого было одним из существенных условий брачного договора, как это имело место и в северорусской свадьбе [57, с. 14; 95, № 5; 114, с. 500; 136, с. 38, 39; 139, с. 133, 134; 140, т. 1, с. 470]. Причиной такого явления следует считать, по-видимому, не только влияние русской свадьбы, но и воздействие интенсивного развития в карельской деревне капиталистических отношений.

В отличие от вопроса о приданом вопрос о дарах со стороны невесты повсюду считался весьма важным, что, кстати сказать, было характерно не только для карельской свадьбы, но и для свадебных обычаев других народов, и прежде всего русских в Олонецкой и Архангельской губерниях. Относительно северорусской свадьбы еще А. Я. Ефименко подчеркивала, насколько важное место занимают в брачном договоре дары от невесты: «Из-за них часто расходятся свадьбы» [57, с. 16]. Есть подобные сведения о мордовской свадьбе [50, с. 11, 12] и свадьбе коми [162, с. 19, 21—23, 27 и др.]. В то же время имелось довольно существенное различие между северокарельским и южнокарельским обычаями одаривать родню жениха. Так, в северокарельской свадьбе невеста должна была одарить (lahjuo) всю его родню: «Хоть какая большая родня ни была бы — всех надо было одарить» [378, с. 693—694]. Более того, здесь не принято было рядиться о количестве подарков ни во время сватовства, ни позднее. В южнокарель-

ской же свадьбе (рис. 5, 4), как и в соседней северорусской, выторговывание даров возводилось в обычай, причем иногда вся ряда могла ограничиться лишь вопросом о подарках [НА 23 и др. Ср.: 1, с. 6, 7; 57, с. 14; 151, № 55; 180, № 29; 232, с. 377; 240, № 67].

Приготовление множества подарков представляло собой весьма большую трудность. Особенно обременительным этот обычай был для маломочных семей; тем более что значительную часть подарков приходилось покупать (например, фабричные ткани на сарафаны, на платья, на рубашки и т. п.). В результате ряды устанавливалось общее количество даров, исчисляемых в штуках — «пиясия» (piäsia). Дары для самых близких родственников жениха нередко оговаривались особо, хотя и без того было принято дарить им более ценные подарки.

В целом состав подарков (с. к. lahja; лив. lahju; люд. lahd') традиционен. Мужчинам полагалось дарить рубаху или ткань на рубаху, полотенца, платки, вязаные рукавицы, носки, реже — штаны или подштанники; женщинам — сарафаны, ткань на сарафан либо платье, рубашки, рукава (hiemat) и станушки (emusta),<sup>1</sup> платки, передники, чулки, варежки (виды подарков перечислены здесь соответственно тому, как часто они упоминаются в использованных нами источниках).

После согласования числа подарков стороны приступали к вопросу о «деньгах за голову» (лив. piägaña — букв. «головные деньги»), деньгах «на вино» или, точнее, о «вине за голову» (piäviini — букв. «головное вино») [40, № 18; 78, № 98; 95, № 5; 114, с. 500; 143; НА 19, 24]. Последнее название отражает назначение денег, которые сторона невесты требовала с жениха и которые действительно рассматривались как вклад жениховой стороны в расходы на угощение во время свадебного пира в доме невесты. Впрочем, нередко эти же деньги считались также компенсацией расходов на дары и приданое. В данном отношении piäviini можно сравнить с «кладкой» в русской свадьбе [1, с. 7; 57, с. 14; 140, т. 1, с. 469, 470]. Аналогией южнокарельской платы за вино можно видеть в обычае саамов (Ловозеро), по которому жених при рукобיתье давал за свой счет пир в доме невесты [215, с. 286]. Но еще более близкая аналогия известна у коми: родители невесты требовали от жениха вино в соответствии с количеством подарков [162, с. 19].

Термин piägaña — «деньги за голову» — является, вероятно, более древним, свидетельствуя лишний раз о том, что заключение брачного договора приравнивалось к обычной торговой сделке, в которой в качестве товара выступала невеста, а «деньги за голову» рассматривались как выкуп невесты у ее родителей и «рода». Кстати сказать, подобное явление встречается в свадеб-

<sup>1</sup> Рукава и станушка — верхняя и нижняя части женской рубашки [см.: 206, с. 156].

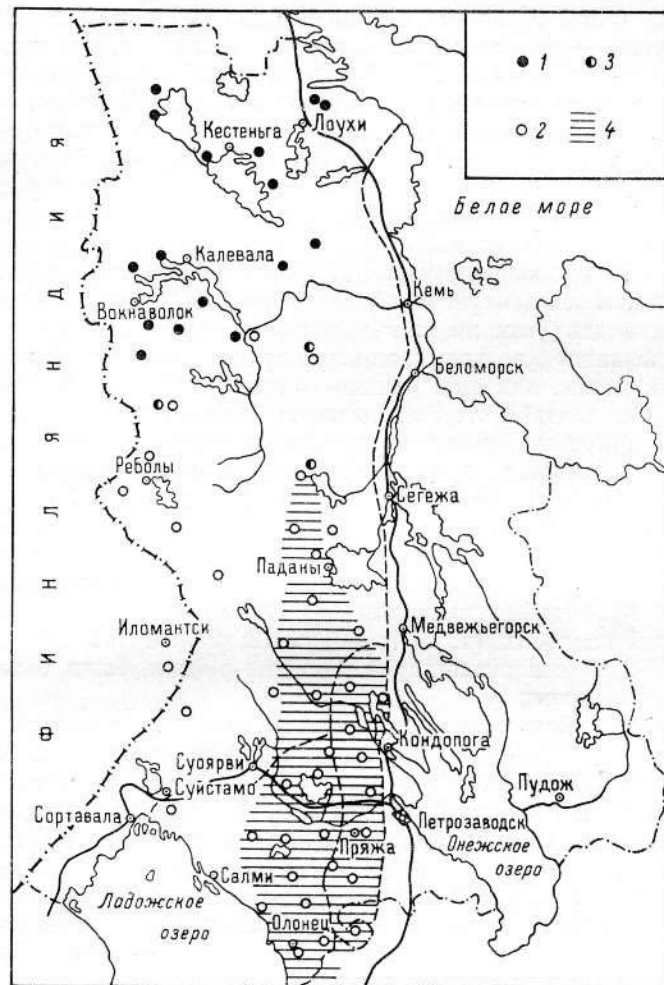


Рис. 5. Локализация сведений об окружении невесты в молодуху и обычае рядиться, о дарах, приданом и пр.

1 — окружение совершалось полностью в доме невесты; 2 — совершалось в доме невесты частично; 3 — совершалось в доме жениха; 4 — локализация сведений о ряде.



ных обычаях других народов. Так, у русских Заонежья и Поморья с жениха запрашивали «цену» (или «плату») за невесту [42, с. 4; 123, с. 6, 30]. Это же было характерно для мордовской свадьбы [50, с. 12]. Формой калыма в свадьбе коми считает Ф. В. Плесовский «юрдон» — деньги, которые жених отдавал за невесту ее родителям [162, с. 18—20, 25, 27—29. Ср.: 257, с. 34]. Несколько иное, более узкое значение имеет вепсское слово *kazvatez*, обозначающее плату «за воспитание» [65, с. 186]; аналогичная форма — «за воспитание дочери» (*tyttären kazvattamuz*) — зафиксирована и у тверских карел [245, с. 178]. Очевидно, *piäraha* у карел тоже можно рассматривать как плату родителям невесты за то, что вырастили и воспитали ее.

У северных и южных карел вопрос о *piäraha* также решался по-разному. В южнокарельской свадьбе сумма «денег за голову» согласовывалась (так же как у русских «цена за невесту» или деньги «на вино») во время сговора, происходившего обычно при смотре места, или еще раньше — при сватовстве. В северокарельской же свадьбе сторона невесты (чаще всего — отец) сама выбирала какую-то сумму из предложенного стороной жениха большого количества денег, но происходило это уже во время собственно свадьбы при обряде смотрин [21, с. 44, 45].

Определение суммы *piäraha* тоже имело соответствующие различия: в южнокарельской свадьбе размер ее определялся пропорционально общей стоимости даров со стороны невесты, а зачастую и приданого, подобно тому как это делалось в севернорусской и мордовской свадьбах [1, с. 7; 50, с. 12; 77, № 10; 114, с. 500; 232, с. 377]. У северных карел размеры *piäraha* были более или менее постоянными.

В южных районах Карелии принято было согласовывать также общее число участников свадьбы со стороны жениха, что характерно и для севернорусской свадьбы [145, с. 97]. Это связано с количеством даров, которые сторона невесты должна была им преподнести, что в свою очередь влияло на размеры *piäraha* или *piäviinu*.

После успешного завершения ряды сторона невесты приглашала жениха и его родню в назначенный день приехать либо на рукобיתье, либо прямо за невестой (*ottamah* — букв. «брат»). Вероятно, благодаря именно такому приглашению весь визит родственников невесты в дом жениха у русского населения Олонецкой губернии назывался «приказ» (точнее — «ходить с приказом») [94, с. 168]. Это название с конца XIX в. стало широко распространяться среди людиков и ливвиков в форме, прямо заимствованной из русского языка: *prikaz, tulda prikazale* — букв. «прийти на приказ»; *prikažida* — «приказать» [78, № 98; 125, с. 248, 276; 298, с. 331, 332; 305, с. 158].

В завершение смотрения (или приказа) происходило торжественное скрепление брачного договора общим богомольем: родители жениха вместе с родственниками невесты «крестили глаза»

[305, с. 158. Ср., например: 76, с. 75]. В подкрепление сделки стороны могли обмениваться также залогами, если это не было сделано еще при сватовстве [НА 2, с. 63]. Однако чаще обе стороны давали дополнительные залого (lujuod — букв. «крепления»), как принято было, например, в районах Суйтамо, Колатсельги и Вохтозера [336, № 69; АО 36, с. 3932; ФОН, № 571—574].

Обряд смотрения места заканчивался весьма характерным обрядовым действием, которое как бы подводило итог всему визиту в дом жениха. Точно так же, как у северных карел, невеста выходила встречать возвращавшуюся со смотрения места родню. И причитальщица также спрашивала у родных о том, как их принимала женихова родня, какое впечатление произвел на них дом жениха, хорошо ли, зажиточно ли там живут и т. д. На что мать невесты отвечала тоже причитанием, в котором обычно расхваливала богатое женихово житье, радушие и гостеприимство его родни.<sup>2</sup>

### Официальное завершение переговоров

Следующая встреча сторон жениха и невесты по своему значению может быть приравнена к обряду рукобיתья в севернорусской свадьбе, так как она являлась обычно заключительным этапом переговоров о браке. У разных этнографических групп карел встреча эта называлась по-разному, что отчасти было связано с различиями в содержании обрядовых действий, совершавшихся при ней. Например, у собственно карел КАССР ее название — «кихлонда» (*kihloš, kihlaus, kihlus, kihlonda* и т. п. Ср. с эст. *kihlus*, фин. *kihlanjaiset* в значении «обручение»). У южных карел — ливвиков и отчасти собственно карел — общепринятым названием было «луюзет» (*lujuzet, lujuizet, lujuset* — букв. «скрепления»). Кроме того, она известна также как «крещение глаз» (*silmänristindu*). Хотя для названия обряда обычно не применялось существительное *kiänisku* (*kiäniskendä*), аналогичное русскому слову «рукобיתье», а характеризовалось в нем только само дей-

<sup>2</sup> Например, по записи, сделанной в 1938 г. у людиков дер. Пялозеро, содержание невестиного причета было приблизительно следующим (пер. наш): «Ради чего приехали с трезвоном 12 колокольчиков? Или променяли мою красоту на веселые винные водички? Встречали ли вас веселым винцом? Оказали ли вам у суженых многократные почести во время прибытия? Были ли у суженых многочисленные золотые комбаты? Есть ли многократные старшие? Будет ли у выношенных ко времени моего прихода всевозможное житье?» На вопросы дочери мать причитала в ответ: «Не горюй, родимая, есть, родимая, всевозможное довольное житье. Живи, выращенная мною, будет у тебя счастливая доля, есть у берущих всевозможное полное довольство, не придется, паренная мною (т. е. та, которую парил в бане. — Ю. С.), ничего просить в деревне» [НА 22, с. 29—30].

ствие (с. к. *kättä iškie*; люд. *käži iskedä* — букв. «бить руку»), мы будем пользоваться в дальнейшем названием «рукобיתье».

Совершалось рукобיתье, как правило, с большой торжественностью и значительным разнообразием обрядовых действий, многие из которых опять-таки (как и при сватовстве) предвосхищали обряды собственно свадьбы. Время для рукобיתья назначалось по взаимной договоренности сторон вскоре после сватовства или даже накануне дня свадьбы. Обычно для участия в рукобיתье жених собирал около 10—15 и более родственников [ср. то же у коми и вепсов: 190, с. 201; 324, с. 103]. В числе их находился патьвашка. А у южных карел, преимущественно в районе Олонца, было принято приглашать даже попа, особенно если жених происходил из зажиточной семьи [НА 5, с. 14; НА 20]. В дом невесты на рукобיתье собиралась ее родня, сходились соседи.

Жених снова спрашивал у своих родителей благословения, после чего вместе со свитой ехал в дом невесты. К дугам привязывались колокольчики. Родители невесты почтительно встречали гостей, называя каждого по имени и отчеству. По некоторым сведениям, невеста сама встречала жениха и его свиту, здоровалась со всеми за руку [77, № 9; НА 23, с. 200].Guestы вводили в избу, раздевали и сажали на почетные места; в Паданах всех гостей сажали даже на подушки [НА 27].

Сам обряд скрепления брачного договора состоял обычно из следующих действий: богомолья, собственно рукобיתья, угощения и одаривания. В Южной Карелии скрепление (*lujuzet*) ограничивалось «крещением глаз», угощением и одариванием. Помимо того, в отдельных местностях имелись свои дополнения или изменения в обрядовых действиях.

Наиболее своеобразен северокарельский вариант рукобיתья.<sup>3</sup> Собственно рукобיתье заключалось здесь в следующем. Отец девушки становился справа от икон, патьвашка — слева, и они били по рукам; били не голыми ладонями, а непременно сквозь полу пиджака или кафтана. Рукобיתье принято было сопровождать звоном монет, для чего патьвашке заранее подавали тарелку, в которую он клал серебряные монеты. Взявшись правой рукой за руку отца невесты, патьвашка левой встряхивал над головой тарелку с деньгами и громко спрашивал: «Слышит ли кто об этом деле?»<sup>4</sup> В ответ кто-нибудь из присутствующих стучал палкой по концу воронца; иногда специально для этого на печь или на воронец сажали ребенка, которому затем патьвашка давал сколько-нибудь денег [270, с. 229; 275, с. 150, 151; 303, с. 85; 327,

<sup>3</sup> У северных карел рукобיתье, как уже отмечалось, происходило очень часто сразу при сватовстве. Однако здесь мы рассматриваем это действие как таковое, вне зависимости от того, когда оно совершалось — при сватовстве или при специальной встрече сторон.

<sup>4</sup> Звякать деньгами при рукобיתье принято было и у рогозерских карел, только здесь патьвашка и отец невесты держали монеты между соединенными вместе правыми ладонями [НА 27].

с. 169; КЭв, № 53; НА 6, с. 5; НА 9, с. 6; НА 12, с. 2; НА 14, с. 18]. В Юшкозере в момент рукобיתья стреляли на улице из ружья. К патьвашке и отцу невесты подходил один из зрителей, разнимал им руки, и присутствующие дружно кричали: «Сделка совершилась!» (*Kauppa on tullut!*) [275, с. 151; 378, с. 623]. После рукобיתья все снова рассаживались по местам и приступали к угощению [24, с. 41; КЭв, № 53; НА 7, с. 131; НА 8]. А невеста в это время вместе с причитальщицей и какой-нибудь близкой родственницей начинала причитывать; первый причет так и назывался «рукобיתный» (*keäniškuvirsi*), или «обручальный» (*kihlontavirsi*).

Обычно, приступая к рукобיתью, патьвашка объявлял во всеуслышание: «Слушайте, люди добрые. Мы начинаем здесь сводить вместе двух молодых», — и называл по имени и отчеству жениха и невесту; например, «дочь Ярассима Палаку да сына Рийко Пуавилу» (отчество нередко произносилось по-русски) [НА 6, с. 5; НА 7, с. 130; НА 9, с. 6; 24, с. 41; 270, с. 229]. Объявление о заключении брачной сделки патьвашка завершал традиционной клятвой: «Кто расторгнет эту сделку, тот должен заплатить штраф — сто (в вариантах — даже тысячу) рублей деньгами, десять возов сена, тысячу веников» [270, с. 229. См. также: 24, с. 41; 56, с. 123; 275, с. 151; 378, с. 622—623].

К особенностям северокарельской свадьбы относится и обычай исполнять тут же, после совершения рукобיתья, традиционную свадебную песню «Летел орел с северо-востока» (*Lenti kokko kolta ilmoin*), которая в таких случаях называлась рукобיתной песней. В более развернутой форме эта же песня исполнялась, как правило, при окручении невесты, совершавшемся во время выводного стола, и тогда она называлась песней окручения.<sup>5</sup>

У северных же карел принято было после рукобיתья расплетать косу невесты. Распущенные волосы подвязывались на затылке лентой, и так, с незаплетенными волосами, невеста могла ходить до самой свадьбы [НА 14, с. 18].

У других этнографических групп карел содержание рукобיתья было в основном таким же, хотя в обрядовых элементах и обнаруживаются более или менее существенные различия. Особенности южнокарельских вариантов можно считать, в частности, акцентирование религиозной стороны обряда, в которой весьма своеобразно слились обрядность, возникшая под влиянием православной церкви, и обрядовые действия, связанные с дохристианскими религиозно-магическими представлениями. Даже в богомолье, которое у южных и тверских карел (в отличие от северных) занимало центральное место в обряде скрепления брачного

<sup>5</sup> Варианты песни опубликованы с русским переводом, например, Г. Х. Богдановым и Л. М. Кершнер [24, с. 57, 58; 91, с. 85, 86. См. также: 285, с. 8—16; 359, т. 1, № 1508, 1509, 1517—1519, 1634 сл.]. Напомним, что многочисленные варианты песни использованы Э. Леннротом в XIX руне «Калевалы» (ст. 359—398).



договора, тесно переплетались элементы христианства и язычества: например, на время «крещения глаз» полагалось ставить жениха и невесту на разостланную перед иконами шубу (*turkki*) или на овчинное одеяло (лив. *katuhu*; люд. *katerövy*). Заметим, кстати, что зафиксированы сведения о существовании аналогичного обычая также в вепсской и северорусской свадьбах [9, с. 6; 136, с. 45; 264, с. 10; 321, с. 208, 209; РКМ 1, л. 1].

Характерным для карельского рукобитья обрядовым действием являлось и совершавшееся после богомолья благословение жениха и невесты родителями обоих или по крайней мере родителями невесты. Первым благословлял молодых отец. Он брал приготовленные на столе хлеб и икону и, когда жених с невестой одновременно кланялись ему в ноги, троекратно прикладывал хлеб к их головам, после чего давал им поцеловать хлеб и икону. Затем таким же образом жениха с невестой благословляла мать. После этого парень и девушка считались уже обрученными. «Я обрученная (букв. «рукобитая»), образом благословленная» (*Minä olen käziškedu, obrazal blahoslovittu*), — так, например, говорила о себе невеста у людиков [298, с. 186; НА 5, с. 21].

Важное место в южнокарельском обряде рукобитья занимало угощение. При этом на почетных местах за столом сидели жених и его родня [НА 5, с. 21]. Весьма определенный символический смысл имел привод невесты к жениху за стол. Вела ее причитальщица, держа в руке тарелку с шелковым платком. Медленно приближаясь к жениху, плачей обращалась к нему по имени и отчеству (т. е. по-русски) и просила подойти к ним хотя бы на шаг. Тем не менее последний шаг делала невеста и подавала жениху руку. Тот брал платок с тарелки, бросал на тарелку серебряную монету, затем, взяв невесту за руку, троекратно целовал ее и, вытерев свои губы платком, клал его в карман. После этого жених и невеста вместе садились за стол, причем около невесты усаживалась плачей. Все время угощения жених и невеста сидели рядом. Когда на стол подавали обед, невеста должна была заботиться о женихе — брать кушанья для себя и для него. Здесь же отец жениха мог потребовать от молодой пары, чтобы они «очистили» его стопку от «мусора» — т. е. поцеловались [НА 5, с. 22]. По окончании угощения жених и его родственники отправлялись домой. Родня невесты и сама она провожали их на крыльцо или на поветь. Здесь жених передавал руку невесты ее брату, как бы отдавая на хранение. Плачей накрывала голову невесты платком и начинала причитывать. Надо заметить, что у карел Олонецкого района часто именно с окончания рукобитья (или луюзет) только начинались причитания просватанной невесты [НА 27].

Итак, достигнутое при сватовстве брачное соглашение окончательно скреплялось обрядом рукобитья. Назначался день, когда сторона жениха должна была приехать за невестой. На этом мы можем закончить рассмотрение основных обрядов, посвященных

официальным переговорам между обеими сторонами, и перейти к вопросу о том, как развивались в предсвадебный период взаимоотношения между женихом и невестой и какие обычаи и обряды определяли их поведение.

### Обрядовая подготовка жениха и невесты к браку

В предсвадебной обрядности карел конца XIX—начала XX в. очень большое значение придавалось обрядовой подготовке жениха и невесты к вступлению в брак. Однако имелось довольно существенное различие в том, насколько эта обрядность регламентировала поведение каждого из них. Одной из основных причин такого различия можно считать разницу между положением жениха и положением невесты, поскольку последней в силу господства патрилокальной семьи предстояло, вступая в брак, совершить не только переход из одной половозрастной группы в другую, но и переход из родной семьи в семью мужа, из своего «рода» в чужой «род», а зачастую и в чужую деревню.

Обрядность, связанная с подготовкой жениха к браку, была относительно простой. Она сводилась главным образом к тому, чтобы символизировать брачный характер его взаимоотношений с невестой и тем самым способствовать их развитию. Ярче всего это видно в таких обычаях, как демонстративное целование и совместное катание с невестой по деревне. Надо сказать, что совместные предсвадебные катания брачащихся было принято устраивать у большей части карел КАССР (как, впрочем, и у соседнего русского населения). Причем катанию жениха с невестой обычно сопутствовали парные катания парней с подругами невесты [ср.: 94, с. 169; 123, с. 41]. К дуге лошади жениха привязывались ленты и колокольчик, правил лошадю либо брат его, либо один из друзей [НА 27]. В летнее время жених с невестой катались также на лодках [154, № 9].

Жениху, особенно если он жил поблизости, полагалось навещать свою невесту во время молодежных вечеринок, которые происходили у нее дома почти каждый вечер в течение всего предсвадебного периода. При этом он должен был проявлять по отношению к невесте особое внимание: приносить гостинцы, сидеть рядом, танцевать с нею и т. д.

Еще более простой была обрядность, относившаяся лично к жениху. Например, в конце XIX—начале XX в. сравнительно мало распространен был обычай устраивать для жениха накануне поездки за невестой обрядовую баню, хотя представление о ее профилактическом значении (как одна из мер предохранения жениха от порчи) сохранялось еще достаточно широко [275, с. 154]. В то же время факт бытования у северных и ребольских карел

особых «банных песен» (*kylyvirzi*),<sup>6</sup> связанных именно с жениховой баней, позволяет считать, что в более отдаленном прошлом этот обряд был общепринятым и носил в какой-то мере даже почитательный характер. Подтверждение последнему можно видеть, например, в приглашениях жениха в баню, и прежде всего в совете «бросить глупость на дерюге, ребячество на краю полка, младенчество на прутьях веника» [359, т. 2, № 461, 467].

В обрядовом отношении карельская женихова баня изучаемого периода особой сложностью не отличалась, в основном соответствуя аналогичному обряду северорусской свадьбы [ср.: 136, с. 85; 235, с. 132]. С песнями, а нередко и с музыкой (*soitonker*) парни вели жениха в баню, где он парился и мылся один; парни ждали в предбаннике. У северных карел жениха сопровождал иногда патьвашка, который, по-видимому, совершал какие-то магические действия [275, с. 154]. Интересную попытку реконструировать на основе анализа содержания *kylyvirsi* сам обряд жениховой бани предпринял У. Харва. Однако он явно упустил из виду характерную для фольклора склонность к гиперболе, и поэтому воссозданная им картина обряда оказалась, на наш взгляд, чересчур театрализованной и возвышенной [265, с. 56, 67]. Это особенно бросается в глаза при сравнении с жениховой баней начала XX в., которая настолько потеряла обрядовое значение, что жених даже не всегда считал нужным мыться, хотя сходить в баню полагалось по традиции.

У карел почти не принято было устраивать вечером и накануне поездки за невестой прощальные пирушки в доме жениха вроде великорусских «парнишников». Отсутствие их у карел объясняется отчасти тем, что в этот вечер жених обычно должен был ехать к невесте с более или менее значительной свитой (а то и со всем свадебным поездом) и с дарами. Поэтому основные обряды предсвадебного вечера совершались в доме невесты, и они фактически входили уже в состав собственно свадебного обрядового цикла.

Положение невесты в обрядовом отношении сильно отличалось от положения жениха. Еще в начале нашего века, а в ряде случаев даже в 1920-е гг. ее поведение продолжало строго регламентироваться многочисленными обычаями и обрядами, исполнение которых должно было гарантировать невесте успешный переход, во-первых, из половозрастной группы девушек в группу замужних женщин и, во-вторых, из родного семейно-родового коллектива в семью и «род» жениха; кроме того, значительная часть обрядности была связана с обеспечением экономической стороны предстоящего брака. Причины длительного сохранения в карельской свадьбе, как и в свадебных ритуалах многих других народов, весьма развитой обрядности, посвященной невесте, кроются

в патриархальном характере брака. Именно с развитием патрилокальной семьи возникает и развивается обрядность, относящаяся к прощанию невесты с тем социальным микромиром, в котором она выросла, обрядность, важнейшей частью которой являлось причитывание.

Обрядовое поведение невесты в предсвадебный период развивалось по трем основным линиям. Первая и, вероятно, наиболее древняя линия была связана с самим статусом андилас — просватанной девушки. Она включала в себя главным образом демонстративные и религиозно-магические элементы обрядности. Вторую линию определяло обрядовое прощание невесты с родными и близкими, с подругами и знакомыми, с родным домом и деревней, с семейными и «родовыми» святынями (например, с могилами родственников). Третья линия — обрядовые действия, связанные с приготовлением даров и приданого, благодаря которым девушка могла рассчитывать не только на доброжелательное отношение к себе родственников будущего мужа, но в известной мере и на экономическую независимость в его семье.

Надо сказать, что такое выделение трех различных линий обрядности носит чисто умозрительный характер. На самом же деле эти линии в большинстве случаев переплетались между собой в составе тех или иных обрядов. Например, при рукобитье могли совершаться такие характерные для андилас действия, как расплетание ее косы, причитывание родным и знакомым, собирание денежной или вещественной помощи, т. е. фактически все три линии обрядности. Изменение прически носило явно демонстративно-символический характер; такой же характер могло иметь и традиционное закрывание лица невесты опущенным уголком головного платка во время причитывания, хотя здесь не исключено и магическое укрывание невесты от порчи.

По карельскому обычаю, наличие андилас в доме служило основанием для устройства там молодежных вечеринок, которые, например, в Юшкозере известны как свадебные игры (*hiäkizat*). Постоянными их участниками были подруги невесты; на них лежала обязанность утешать ее и помогать ей в приготовлениях к собственно свадьбе. У северных карел, кроме того, на все время свадьбы приглашались в дом невесты девушки-родственницы, которые также должны были развлекать ее и оказывать ей всяческую помощь и которых в отличие от адивот (см. выше, с. 48) называли «овсяные бараны» (*kakrapokot*).<sup>7</sup> Аналогичный обычай у южных карел упоминается только в двух источниках [78, № 98; НА 24]. Молодежь вела себя, как и на бесёдах: пела, плясала, «сидела парой» и т. п. Таким образом, обычай устраивать вечеринки в доме просватанной девушки давал молодежи дополнительную возможность общения.

<sup>6</sup> Особые «парильные руны» исполнялись в XIX в. во время жениховой бани также у ижор [252, с. 86].

<sup>7</sup> Возможен и другой перевод термина *kakrapokko* (мн. ч. *kakrapokot*) — «игровой баран» (ср.: *kakruimine*, *kakruija* — «играть», «играние»).



Поведение андилас во время таких вечеринок существенно отличалось от поведения невесты на аналогичных северорусских вечеринках (плаканиях, запричетках, девичниках и т. п.), где ее в основном оплакивали [ср.: 136, с. 55—60]. У карел КАССР андилас, хотя и могла причитывать время от времени, сама тоже участвовала в играх и танцевала с женихом [114, с. 504; 305, с. 160], а по некоторым сведениям, она могла танцевать и с другими парнями [НА 27]. На вечеринках жениха и его свиту угощали различной стряпней, чаем (реже — кофе), кое-где даже вином. У северных карел полагалось угощать также прочих гостей.

В некоторых местностях (например, в районе Ондозера) первая после рукобיתья вечеринка проводилась в доме жениха, куда вместе с невестой приезжала чуть ли не вся молодежь ее деревни. В доме жениха танцевали, угощались, причем здесь жених уже должен был ухаживать за невестой во время угощения [НА 27]. Обычай устраивать вечеринку в доме жениха с участием невесты известен также у карел-людигов [305, с. 160, 161. Ср. то же у русских: 181, с. 247].

У большей части карел КАССР вечеринки в доме невесты, а тем более в доме жениха носили в основном характер праздничных игрищ, почти лишенных печальной, трагедийной окраски, столь присущей, например, русским девичникам. Даже в так называемых (по П. Минорскому) «плакальных вечерах» олонекских ливвиков основная цель плачей невесты заключалась в сборе даров от присутствующих [73, с. 119; 134, № 62].

Зато многие другие обряды, связанные с положением андилас, были насыщены эмоциями, бурными изъятиями ее горя. К таким обрядам относились прежде всего прощание невесты с родными и близкими, а нередко и со всеми окружающими. Самой яркой формой прощания являлся обрядовый обход невестой родни.

Обычай, по которому невеста должна была совершать прощальный обход своей родни, был распространен у многих народов, и в том числе у финнов и русских [94, с. 168; 140, т. 1, с. 470; 145, с. 97; 195, с. 72; 246, с. 65; 325, с. 202; 385, с. 498]. У карел этот обычай был впервые описан еще в конце XVIII в. Г. Р. Державиным [48, с. 179]. Как правило, андилас обходила родных вместе с причитальщицей. У северных карел невесту сопровождали также какрапокот, и в таких случаях всех вместе называли «невесты» (antilahat). В Юшкозере в свиту андилас входил также ее брат, который нес с собой ружье и по дороге то и дело стрелял в воздух [225, с. 120; НА 27]. Зимой ездили на лошадях с колокольчиками.

В первую очередь визит наносился близким родственникам. Довольно широко было принято также, что, обойдя родню, андилас шла к чужим людям — к соседям и односельчанам, а кое-где навещала даже родню жениха [НА 25, с. 341; АО 16, с. 142—144;

АО За, с. 1723]. В маленькой деревне андилас вообще могла заходить во все дома [68, с. 902; 72, с. 119; АО 16, с. 144].

Официально цель обхода заключалась именно в нанесении прощального визита и в приглашении на свадьбу; у северных карел так и говорили, что «невеста ходит по родне и плачет» или «ходит по гостям». Однако не менее важной целью такого обхода являлся сбор подарков, иначе — «пособи» (помощи) невесте (andilasabu, morsiusapu) [281, т. 1, с. 57]. Особенно старательно собирали помощь в тех случаях, когда невеста была из бедной семьи [270, с. 234].

Прощание с родными происходило весьма одинаково у всех этнографических групп карел. Подойдя к дому родственников невесты, плакальщица начинала причитывать, приглашая хозяев встретить невесту в последний раз. Невеста, закрыв лицо «слезным платком» (kuunelpaikka), с распущенными волосами (у северных карел), громко плакала и кланялась до земли. Встречать выходил на улицу кто-нибудь из старших членов семьи. Если это была женщина, то она обнимала невесту и отвечала тоже причитанием. Невеста, рыдая, обнимала ее за шею. Причитывание и плач продолжались в избе, где андилас кланялась в ноги и обнимала каждого члена семьи [21, с. 42, 43; 225, с. 120, 121; 270, с. 231; 272, № 104; 336, № 69].

В причитаниях говорилось о детстве невесты, высказывалась благодарность родным за внимание и ласку к девушке, обрисовывалось в черных красках предстоящее замужество. Содержали плачи и приглашение на свадьбу. Часто в них звучала просьба «одарить добрыми дарами при отправлении на чужбину» (laaskavill lahjaizil lahjoitella ilmoim loadjimih lähties) [28, с. 86].

Обращаясь к чужому человеку, например односельчанину, плачущая хвалила его за хорошее отношение к невесте, незнакомаго человека старалась растрогать, расположить к себе, чтобы получить от него подарок [21, с. 42, 43].

У карел (по крайней мере в пределах Олонецкой и Архангельской губерний) все полученные невестой подарки считались ее собственностью и использовались только на приготовление даров и приданого.

Получив подарок, полагалось снова кланяться и новыми причитаниями благодарить того, кто дарит. Если родственники были зажиточными, то подарки давались от каждого члена семьи, в бедных домах дарили меньше — словом, все происходило так же, как во времена Г. Р. Державина, писавшего, что «свойственники по возможности ее (невесту. — Ю. С.) снабжают» [48, с. 179]. Дарили обычно «товар» — какие-нибудь вещи фабричного производства или изделия домашнего женского труда: ткань, платки, сарафаны, полотенца и т. п. Часто вместо вещей дарили деньги; на них покупались ткани для даров и приданого [73, с. 119]. Для невесты и ее свиты устраивалось угощение, после которого при прощании снова начинались причитания. Невеста так оплакивала

предстоящую разлуку с родными, как будто расставалась с ними навсегда.

Обход родни требовал от невесты большой душевной и физической выносливости. Постоянное нагнетание ощущения полного разрыва с прежним окружением, со всеми близкими и родными людьми нередко доводило ее до полного изнеможения, порой даже до обморока.

К обходу родни зачастую приурочивался еще один небольшой, но весьма существенный обряд — посещение невестой могил покойных родственников, происходившее либо в начале обхода живой родни, либо даже перед самым выданьем. Этот обряд когда-то, вероятно, был совершенно обязателен, но в рассматриваемый период он уже в значительной мере утратил свой архаический смысл и поэтому исполнялся преимущественно лишь в тех случаях, если невеста была сиротой [НА 26, с. 31; НА 27]. Посещение кладбища невестой в обрядовом отношении не отличалось сложностью. Так, по рассказу А. Ф. Никифоровой, она и плачя с трудом добрались по глубокому снегу до могилы отца, «помянули там (rominoičšimmo), да от покойника берешь благословение: „Благослови в новую жизнь, в новую жизнь (uudeh elaijah) пойдуй“... Это обязательно, ведь получается, как будто настает новая жизнь, ведь в другой дом идешь» [125, с. 243, 270]. Умершие родичи — сюндюзет — продолжали считаться как бы членами «рода» (или семьи); к ним можно было обращаться как к мудрым наставникам и могущественным помощникам. Таким образом, в посещении невестой могил умерших родственников можно видеть если не прощание с родовым культовым объектом — со всеми сюндюзет, то по крайней мере прощание с конкретными покойными членами семьи.

Из обрядов, относившихся непосредственно к андilas и являвшихся обязательными для ее подготовки к вступлению в брак, особенно выделяется «девичья баня» (с. к. *neitčutkyly*, *neičuskyly*; лив. *neizkyly*, *neizikyly*, *neiškyly*; люд. *neičuskyly*). У собственно карел и ливвиков этот обряд известен, кроме того, под названием «невестина баня» (*antilaškyly*, *andilaskyly*), а в районах Падан, Юшкозера и Кестеньги еще и как «баня девы» (*imbikyly*). Опираясь на литературные и архивные источники<sup>8</sup> и на наши собственные полевые материалы, можно сказать, что в целом обряд был одинаков у всех этнографических групп карел КАССР (за исключением района Костамукши, откуда нет сведений о его бытовании). Более того, карельский обряд предсвадебной бани для невесты имел почти полную аналогию по крайней мере в свадьбах северорусской, мордовской и коми [ср.: 50, с. 133—177; 136, с. 60—69; 162, с. 52—55].

<sup>8</sup> Наиболее полные и обобщенные описания обряда у карел Олонецкой и Архангельской губерний и у карельско-финского населения восточных районов Финляндии содержатся в специальной статье А. Ояярви [322. Ср.: 162, с. 129; 199, с. 156—158].

Девичья баня включала в себя несколько обрядовых действий: приготовление бани, сборы невесты в баню и связанное с этим расплетание косы (там, где коса не была расплетена сразу после просватания), путь в баню, мытье и путь из бани. Пожалуй, данный обряд был насыщен причитаниями и песнями больше, чем какой-либо другой. Причитания считались совершенно обязательными даже там, где обычай предсвадебного причитывания невесты начинал уже забываться, как например в Олонецком районе и у тихвинских карел [НА 27; ФОН, № 937/9].

Обряд девичьей бани устраивался под вечер, если действие происходило накануне приезда за невестой, либо утром, если обряд приходился на день свадьбы. Баню топили обычно ее подруги. Дрова и воду они носили с песнями. Пока баня топилась, девушки следили, чтобы туда не вошел посторонний. После того как баня истопилась, с причитанием шли приглашать невесту. Это причитание называется «банный причет» (*kylyvirsi*) [125, с. 247; НА 20, 23].

Перед тем как невесте идти в баню, ей расплетали косу; впрочем, в некоторых местностях косу расплетали нередко прямо в бане [378, с. 630]. У карел Олонецкой губернии расплетание происходило, по описанию 1892 г., следующим образом. Невесту сажали в большой угол на подушку, причитальщица вставала справа от нее, положив правую руку на ее плечо, и, причитывая, подзывала младшего брата невесты. Мальчик после трехкратного поклона образам развязывал узел, связывавший концы волос в косе, и, кланяясь, отходил в сторону. Затем причитальщица звала подругу невесты, которая выплетала из косы ленту. Невеста кланялась ей в ноги, благодарила. Таким же образом подходили поочередно все девушки, ибо для них важно было хотя бы дотронуться до волос невесты, чтобы лемби перешла к ним [78, № 99].

У большинства карел КАССР расплетание косы невесты происходило в основном так же, хотя местные варианты обряда и отличались некоторыми деталями. Например, у ребольских карел косу распускали (*kassa levitettih*) подруги невесты; ленты клали сначала под образа, затем невеста дарила их своим незамужним сестрам и подругам [НА 27]. В районе Ондозера расплетать косу начинал по просьбе причитальщицы отец невесты, он вынимал из косы ленту, завязывал ее на левую руку дочери. Последней полагалось в течение шести недель носить на руке свою ленту. Продолжали расплетать косу мать, сестры, невестки [НА 27]. У людиков Кондопожского района косу расплетала причитальщица; ленту она отдавала девушкам, топившим баню, и девушки сжигали ее посреди двора, приговаривая: «Горит вольная волюшка» (*Palau vol'naja vol'uška*) [368, с. 153; 382, с. 58].<sup>9</sup> Сал-

<sup>9</sup> И. Вахрос сравнивает здесь [368, с. 153] сжигание невестинной ленты с русским обычаем сжигать куделю у просватанной девушки. Сравнение, действительно, само напрашивается.



минские карелы лентой из невестинной косы обвязывали горлышко бутылки и из этой бутылки затем наливали вино [АО 2в, с. 2].

После расплетания косы голову невесты покрывали платком, опустив угол платка и распущенные волосы на глаза [ср.: 136, с. 66]. Невеста обращалась к матери с просьбой благословить ее в «последнюю девичью баню» и дать мыло, веник, одежду, таз [НА 20, 27]. Уходя в баню, невеста обнимала подруг, стараясь обхватить всех сразу. Подруги выводили невесту на двор и там плакали у нее на шее (itetäh kaglas). Объятия невесты с подругами объясняются информантами как способ передать им ее лемби: «Чтобы славутная воля невесты пристала к другим девушкам» [НА 27]. Причитывающую невесту с распущенными волосами подруги иногда водили за руки по деревне, как например у карел северо-восточного Приладожья [272, № 104], но чаще проводили только по дороге к бане. Об этой церемонии карелы говорили: «Волю отпускают» (Valdoi lassetah). Сведения об обычае отпускать волю, перед тем как идти в девичью баню, относятся главным образом к южной части Карелии, хотя сам обычай расплетания косы у просватанной девушки был распространен у всех групп карел.

Невесту в баню вели за руки две подруги или подруга с причитальщицей. Прочие девушки с песнями шли следом; в сяозерских деревнях, например, пели русскую песню «Кто эту дорожку проторил» [125, с. 226; НА 19]. К девушкам присоединялись парни, иногда с гармонью [78, № 99]. У сегозерских карел во время прихода невесты в баню, а также во время ухода из нее принято было стрелять из ружья. [ср. у русских: 235, с. 132; у коми: 162, с. 53—54]. У северных карел приход невесты в баню сопровождался лишь причитаниями.

Мытье невесты в бане отличалось разнообразием совершаемых при этом религиозно-магических действий, причем последним придавалось большее значение, чем самому мытью. Несмотря на то что состав участников и характер мытья невесты не всегда и не везде был одинаковым, набор магических элементов обряда оставался довольно постоянным почти до 1920-х гг.

В баню вместе с невестой заходили ее подруги и какая-нибудь старшая женщина. Это была чаще всего та же причитальщица, но могла быть и родственница невесты или повивальная бабка (роаро, боаро). Прочие девушки оставались в предбаннике и возле бани и, пока невеста мылась, пели «бесёдные» песни [78, № 99; 114, с. 505]. Плача продолжала причитывать как во время раздевания, так и позднее, во время мытья, упрасывая девушек, чтобы они хорошо мыли невесту [378, с. 630; НА 25].

Подруги свежим березовым веником парили невесту. Часто веник украшали лентами или разными цветами, кое-где его называли «веник лемби» (lempivasta) [322, с. 297]. Каждая из девушек старалась первой завладеть веником, чтобы скорее выйти замуж; нередко невеста сама вручала веник незамужней сестре

или любимой подруге [322, с. 297; АО За, с. 1728; НА 27. Ср.: 84, с. 190; 136, с. 67; 231, с. 391]. При уходе из бани девушки забрасывали веник на крышу ее или, развязав, подбрасывали прутья вверх, чтобы «поднять свою лемби».

После мытья невеста вставала под дымовым отверстием на скороду (либо в таз, в кадку и т. п.) и ее обливали водой, а во многих случаях даже молоком. Эта вода (или молоко) добавлялась затем в тесто для пирогов или в другие кушанья, предназначенные для жениха и его родни [2, с. 19; 78, № 99; 194; 382, с. 58; НА 1, с. 231, 235].<sup>10</sup> Аналогичный обычай был, как известно, распространен также у русских, венгров и других народов [84, с. 179; 234, с. 9; 267, с. 103; 288, с. 60; 289, с. 47].

По мнению Е. Г. Кагарова, подобные обычаи основаны на представлениях о том, что девственность невесты обладает «огромной живительной и оплодотворяющей силой» и может обеспечить плодovitость и богатство всем, кого коснется [82, с. 651; 84, с. 179]. У карел эти представления получили своеобразное развитие, объединившись с понятием «лемби».

После мытья все девушки вместе с причитальщицей одевали невесту. Иногда на нее первой надевали мужскую рубаху, приготовленную в подарок жениху [АНА, л. 476. Ср.: 151, № 56]. Выходя из бани, невеста должна была, кланяясь и причитывая, благодарить всех, кто ее мыл и парил. У тверских карел она жаловалась подругам: «Всю мою светлую волю оставила я в банном пару, потеряла мою ласковую косу» [380, с. 160]. У олонечских карел девушек перед уходом из бани поили вином или «медом» (mezi).<sup>11</sup> В других местностях сам жених приносил им в баню гостинцы (gostincat) — конфеты, пряники, а иногда и вино [114, с. 505; 280, с. 9; НА 25, 27].

В ряде местностей существовал обычай, по которому жених должен был провожать невесту из бани до ее дома. Если он жил поблизости или уже приехал на свадьбу, подруги сообщали ему, что «невеста угорела» (andilas juobui). Жених шел ее «выручать». Девушки не пускали его в предбанник, пока он не давал им гостинцев, вина или денег. Войдя в предбанник, жених подавал невесте руку, целовал ее и вел к дому, но доводил только до крыльца, а затем передавал родственницам. Кое-где жених приезжал за невестой к бане на лошади. Модификацию этого обычая можно видеть в принятом у людиков и сегозерских карел катании, которое жених устраивал для невесты и ее подруг вскоре после бани [НА 25, 27]. Чаще все же невеста возвращалась из бани вместе с подругами и причитальщицей, но без жениха. В некоторых местностях (например, в районах Калевалы и Салми)

<sup>10</sup> В Юшкозере автору рассказывали о случае, когда невесту обмыли вином, которое затем спили жениху: «Хорошо жили потом».

<sup>11</sup> «Медом» назывался в данном случае напиток, изготавливаемый из меда или патоки.

невесту из бани должен был вести также ее брат, а в Ведлозере брат невесты приезжал за нею и ее подругами на лошади [24, с. 43; 322, с. 297; НА 24, с. 111]. По сведению из Видлицы, там брать невесту из бани приходила мать, и невеста, причитывая, благодарила ее за то, что она истопила «печальную, кручинную баню» [НА 20].

По дороге из бани невеста с плакальщицей снова причитывали, а девушки пели. Невеста то и дело останавливалась, и плача заставляла ее кланяться «банным дорожкам», колодцу, воротам, крыльцу, сеням и т. д. [322, с. 297; НА 27]. Шествие невесты в баню и из бани (последнее особенно) собирало всегда большое количество зрителей, которых привлекали и драматичность сцен, и мастерство исполнителей главных ролей, и поэтичность причитаний.

После бани в доме невесты для нее и подруг устраивалось чаепитие; в нем могла принимать участие и родня невесты. К чаю подавались блины (olanjad), пряженики и т. п. Невеста сидела на почетном месте, на подушке [НА 3, с. 56]. После чаепития ее нередко снова водили по деревне или катали на лошадях (а летом и на лодке); невеста все еще была с распущенными волосами, покрытая платком. Часто чаепитие оказывалось началом девичника, на который являлся также жених с провожатыми, а то и со всем своим поездом. Однако чаще после чаепития приступали к заплетанию косы. Если же девичья баня происходила в день свадьбы, то волосы оставляли распущенными, только связывали их на затылке лентой или шнурком (niskanauha — букв. «шейный шнурок»). Сведения о заплетании косы после девичьей бани касаются главным образом южных и сегозерских карел, тогда как у северных карел это обрядовое действие не зафиксировано.

Заплетание косы происходило следующим образом. Невесту сажали в большой угол или на скамью перед образами. Плакальщица, причитывая, обращалась к девушкам с просьбой причесать невесту. Девушки расчесывали волосы, после чего начинали плести косу. При этом они старались вплести в нее как можно больше лент. Примечательно, что вплетались не только ленты, принадлежавшие самой невесте, но и ленты всех девушек, участвовавших в заплетании косы, иногда — всех девушек деревни. Нередко лентами заплетали всю голову невесты [125, с. 226, 227; 322, с. 297; АО 36, с. 3940; НА 24, с. 113]. С такой прической невеста ходила до самого выводного стола — обычно до следующего дня. Забегая вперед, следует сказать, что когда в числе обрядов выводного стола происходило расплетание косы, то невеста возвращала ленты подругам, и они носили их в праздники, поскольку считалось, что лемби невесты остается в лентах [АО 36, с. 3940, 3941. Ср.: 118, с. 98].

Выше уже отмечалось, что после девичьей бани обычно устраивалось угощение для невесты и ее подруг, которое нередко превращалось в девичник. На этом девичнике происходила по-

следняя беседа в доме невесты — с молодежными играми, с песнями девушек, с причитаниями невесты. К этому времени уже съезжалась на свадьбу ее родня. Сюда же приезжал в большинстве случаев жених со своей свитой. Характерно, что во время такого девичника невеста с причитальщицей старались совершить обход всех присутствующих и собрать помощь «на выход замуж» (miehellä menijäistä) [НА 12, с. 5].

Несколько иначе проходил вечер после девичьей бани у северных карел, где наряду с молодежными играми и сбором помощи совершались нередко и такие обрядовые действия, как смотрины и обмен дарами. Роль их была настолько значительна, что благодаря им весь обряд назывался смотринами (kačotus), или обменом (vajehus). Но об этих обрядах скажем немного позже.

### Приготовление приданого и даров

Несмотря на то что девушки у карел обычно очень рано начинали готовиться к вступлению в брак, далеко не каждая могла похвастаться тем, что у нее всего напасено достаточно — и приданого, и подарков. Поэтому период от просватания до собственно свадьбы проходил в доме невесты в спешных приготовлениях необходимого количества даров для стороны жениха и одежды для самой невесты. Особенно лихорадочными оказывались такие хлопоты, если этот срок был коротким, да если к тому же невеста из-за бедности не накопила запасов.

Просватанная невеста освобождалась от всяких домашних работ; мало занималась она и шитьем. У нее были, как известно, свои дела: днем она «ходила невестой» (andilahana kävelöy), навещая родных и знакомых, вечерами участвовала в вечеринках. Лишь у тверских карел невеста шила сама [380, с. 158]. Помогали ей другие девушки (родственницы и подруги), а часто и замужние родственницы.

Больше всего работы было с дарами. Из домотканых и покупных материй шились рубахи, сорочки, юбки, сарафаны и пр. Для одной только будущей свекрови надо было шить несколько сорочек, не считая других даров [270, с. 232]. Для жениха полагалось приготовить холщовую рубаху и нижние штаны (kuadiet), иногда — рубаху и штаны для венчания [НА 5, с. 16; НА 24, т. 109; АО 3а, с. 1957]. У олонецких карел существовал даже обычай игрового характера: жених, приходя на вечеринки к невесте, каждый раз по требованию девушек примерял то ворот рубахи, то пояс штанов [НА 5, с. 16, 17]. У северных карел лучшей швее из числа какрапокко поручалось шитье специального «смотринного платка» (или «смотринной рубахи») из ситца; этот платок (или рубаху) невеста дарила жениху [270, с. 231, 232; 359, т. 2, № 498]. Кроме даров, шили наряды и приданое для невесты. Например, у олонецких карел принято было шить одеяло



из лоскутов, холщовую простыню и занавеску для кровати [НА 5, с. 16].

Говоря о приготовлении невестиных даров, нельзя не обратить внимание на весьма характерное обстоятельство — в сущности вся родня невесты принимала участие в сборе подарков для стороны жениха. Более того, «род» выделял даже рабочие руки (какрапокко — у северных карел) для изготовления недостающего количества даров.

Называя девушек-какрапокко, следует отметить, что в их обязанности, судя по некоторым сведениям, входило не только шитье даров и предметов приданого, но и ряд других работ, связанных с приготовлением к свадебным пиршествам в доме невесты. Они помогали в уборке избы, в приготовлении всевозможных пирогов и других праздничных кушаний, которые нередко начинали готовить заранее, с тем, чтобы хватило для угощения многочисленных гостей [378, с. 629].

\* \* \*

Итак, предсвадебная обрядность в значительной степени регламентировала поведение парня и девушки, оказавшихся в положении жениха и андидас. Это положение являлось переходной, промежуточной ступенью между принадлежностью парня к холостой, а девушки к незамужней молодежи и вступлением их, во-первых, в старшую возрастную группу, во-вторых, в брак друг с другом. Кроме того, предстоявший брак требовал заключения брачно-родственного союза между двумя семейно-родовыми коллективами, не говоря уже о необходимости полного согласия обеих сторон на заключение данного брака. Поэтому развитие ритуального действия шло после сватовства сразу по нескольким направлениям. Невеста прощалась со своим «родовым» коллективом и с коллективом молодежи. Постепенно происходило обрядовое сближение невесты с женихом. В то же время путем контактов, сопровождавшихся новыми переговорами и взаимными угощениями сторон, налаживались дружественно-родственные отношения между семейно-родовыми коллективами жениха и невесты, в результате чего достигалось наконец окончательное согласие в вопросе о заключении брака и назначался день, когда этот брак должен вступить в силу, — день собственно свадьбы (ottokerta — букв. «взятие»).

## Глава 4

### СВАДЬБА В ДОМЕ НЕВЕСТЫ



#### Начало собственно свадьбы

Для обозначения как собственно свадебного, так и предсвадебного обрядовых циклов у карел существуют два термина: карельско-финский — «хият» (с. к. *hiät*, *heät*; фин. *hää*) и заимствованный из русского языка — «свадибо» (с. к. *svuadibo*; лив. *svuad'bu*, *svuadibat*; люд. *svuadib*, *svoad'bo*), зоны распространения которых совпадают лишь частично — там, где применялись оба термина (рис. 2, 5, 6).

В связи с тем, что большая часть предсвадебных обрядов и наиболее значительных собственно свадебных обрядов совершалась в доме невесты, он в ряде мест так и назывался «свадебный дом» (с. к. *hiätalo*, *svuad'btalo*). Особенно характерно это было для северных карел, у которых еще сравнительно недавно, в конце XVIII в., все свадебные пиры, по-видимому, происходили только в доме невестиных родителей [48, с. 179, 180].

Приступая к рассмотрению обрядов собственно свадебного цикла, необходимо заметить, что последний у карел довольно трудно отделить от предсвадебного, потому что многие обряды на практике могли совершаться как в том, так и в другом. Например, обряд девичьей бани и связанный с ним девичник относились функционально к предсвадебному циклу и, казалось бы, должны были совершаться накануне выдачи невесты жениху, однако в действительности баня для невесты часто устраивалась в день свадьбы. В то же время некоторые обряды, функционально, а в большинстве случаев и органически связанные с собственно свадьбой, нередко выделялись из нее и дополняли предсвадебный цикл. К таким относятся, например, обряды, посвященные приему поезжан в дом невесты, северокарельские смотрины, или обмен (соответственно *kačotus*, *vajehus*).<sup>1</sup>

Особое положение в свадебном ритуале конца XIX — начала XX в. занимали обряды, совершавшиеся в доме невесты вечером накануне свадьбы. Они с одинаковым основанием могут быть оп-

<sup>1</sup> Здесь и далее термины приводятся на собственно карельском диалекте (северокарельские говоры).

ределены в состав и предсвадебного, и свадебного циклов, так как в них мы видим, с одной стороны, обрядность, посвященную подготовке невесты к браку (в частности, ее прощание с девичеством), а с другой — действия, которые по существу предвосхищали собственно свадьбу. В зависимости от того, каково было участие жениха в этих обрядах, их вторая, собственно свадебная, сторона оказывалась или менее существенной (например, в вечеринках-девичниках), или же, наоборот, могла стать доминирующей, и тогда такие обряды можно по праву считать уже началом собственно свадьбы. Наглядным примером тому служит северокарельский обряд смотрины.

Этот обряд довольно хорошо описан в литературе, причем первое его описание принадлежит еще Г. Р. Державину. С конца XVIII в. смотрины не претерпели принципиальных изменений, за исключением того, что в предреволюционный период они стали чаще исполняться не как самостоятельный обряд накануне свадьбы, а в составе других обрядов выводного стола и в таких случаях меньше выделялись на их фоне. Если же смотрины совершались накануне, то по сложности сопутствующих действий и торжественности церемонии они почти не уступали выводному столу. Относящиеся к *kačotus* обрядовые действия нередко длились в совокупности всю ночь и затем без всякого перерыва (или почти без перерыва) переходили в обряды выводного стола. Таким образом, поездка на смотрины часто оказывалась фактически поездкой за невестой (*ottokerta*). Поэтому в обрядовом отношении она мало чем отличалась от специальной поездки с целью брать невесту.

Уже сами сборы жениха на смотрины носили торжественный характер. Ружейными выстрелами созывали родственников, которые приходили со своим хлебом [56, с. 103; 225, с. 121; НА 8]. Всех их сажали за стол, угощали хлебом и солью (в прямом смысле). Патьвашка заворачивал затем один из хлебов в скатерть, чтобы взять с собой, хотя чаще это все-таки делалось, когда действительно ехали брать (*ottamah*) невесту [378, с. 644].

Жених кланялся в ноги родителям и старшим родственникам, просил благословить его; отец и мать благословляли хлебом и иконой, прочие же просто поднимали его и благословляли.

Перед самым отправлением, чтобы уберечь участников поездки от всяких опасностей, патьвашка совершал те или иные магические действия, объединяемые общим названием — *varotus* (обряд оберегания, соответствующий отпуску в русской свадьбе). При этом одним из надежных средств обезопасить жениха и его свиту от порчи считался, например, трут (*taula*); тлеющие кусочки его патьвашка выдавал каждому с наказом положить в рот и проглотить. «Полезным» оберегом был также кусочек древесной коры с вырезанным на нем магическим знаком — треугольником или пятиконечной звездой; такая кора подкладывалась под пятку [АО 16, с. 163, 164; АО 1г, с. 816; НА 8].

Из дома отправлялись в определенном порядке: впереди шел патьвашка, за ним — отец жениха, затем — дядя и братья, последними — жених и шуаяннаини. Двигаться надо было неразрывной цепочкой, чтобы никто не мог пройти между идущими. Зимой ехали на лошадях, летом чаще плыли на лодках или шли пешком. Поезд набирался, по северокарельским условиям, довольно многочисленный, поскольку, как подчеркивал еще Г. Р. Державин, жених ездил на смотрины, «собрав все семейство» [48, с. 179].

Заметим, что в Южной Карелии тоже кое-где было принято являться на предсвадебную вечеринку у невесты всем поездом (*svoad'banker* — букв. «со свадьбой»).

Приехав в невестину деревню, поезжане (*sulhaiskanza* — букв. «народ жениха») останавливались в доме какого-нибудь своего родственника или знакомого, как это делали и при сватовстве.

По сведениям 1850—1860 гг., патьвашка шел один узнавать, готовы ли в доме невесты к смотрам [225, с. 114. Ср.: 48, с. 179]; по более поздним сведениям, поезжане все вместе шли к невесте [146, с. 125; 270, с. 234, 235]. Перед домом невесты стреляли. Зайдя в дом, после обычных приветствий патьвашка спрашивал, целы ли его рукавицы, которые он якобы оставил на воронце при сватовстве. При утвердительном ответе все поезжане проходили в большой угол [21, с. 44; 270, с. 234].

Невеста, одетая в свои лучшие наряды, находилась в это время вместе с другими женщинами в женском углу избы (с. к. *šorpi*, *karžinšurpu*), который обычно бывал отгорожен занавесью (*saviessa*). Повивальная бабка (*roaro*) одна либо вдвоем с какой-нибудь женщиной придерживала занавес, закрывая невесту от поезжан. В тех избах, где женский угол не был занавешен, в качестве *saviessa* применялся большой платок. Патьвашка вместе с женихом и шуаяннаини направлялся к невесте, но их не пропускала бабка, заявляя, что «занавес без золотого ключа не открывается». Ей вторили подруги невесты, по несколько раз переспрашивая, «хороши ли подарки, стоит ли снимать занавеску» [НА 18]. Патьвашка давал бабке серебряную монету, и занавес убирали. Все женщины кланялись; по более поздним сведениям, кланялись только невеста и две ее спутницы, стоявшие рядом. Патьвашка давал каждой по копейке и только девушкам, которые держали невестину косу, давал по 4 к.

В конце XVIII в., по описанию Г. Р. Державина, смотрины невесты, по-видимому, действительно представляли собой осмотр ее как живого товара: «Жених ... поднимает у ней брови, растворяет рот, смотрит зубы и все лицо и, наконец, оглядев руки, дает невесте полтину или рубль, и сие означает одобрение невесты» [48, с. 179]. Подобного обычая мы уже не видим в описаниях, относящихся ко второй половине XIX в., хотя в отдельных случаях пережитки его проявлялись еще в начале XX в.



По сведениям 1860-х гг., важное значение в смотринах придавалось обмену дарами между женихом и невестой, и позднее обмен (*vajehus*) стал вообще главным действием обряда и настолько вытеснил сами смотрины, что весь обряд часто назывался не *kačotus*, а *vajehus*.

Обмен начинался с того, что жених с патьвашкой и шуаяннайни шли в женский угол к невесте и несли на подносе дары (*kostinčat*), завязанные в один или два узла: один узел для невесты, второй — для ее родни. Жених кланялся, называл невесту по имени и отчеству и предлагал дары: «Получай, Анни Михайловна!» [378, с. 632—633]. После третьего поклона невеста вставала, но к дарам не прикасалась, а начинала причитывать, что не смеет принять первых гостинцев от чужих людей. После долгих причитываний, во время которых жених продолжал предлагать дары, она дотрагивалась рукой до них и звала брата (или отца), чтобы тот взял подарки.

Брат уносил дары в клеть, где невестина родня тут же приступала к дележке. Обычно шуаяннайни шла туда же разъяснять, кому какой дар предназначался [24, с. 43, 44; 270, с. 234; 378, с. 631—633; АО 16, с. 155—157]. Жених с патьвашкой садились на свои места. Затем на поднос клали подарки от невесты, и она несла их жениху. Невеста, причитывая, трижды кланялась, после чего патьвашка, не вставая, брал подарки [270, с. 235; АО 16, с. 158]. Предварительно встряхивая каждую вещь, патьвашка клал ее на свой посох (или кнутовище) и вручал тому из поезжан, кому эта вещь предназначалась. Жених, принимая подарок (обычно рубаху), должен был трижды встряхнуть его и заткнуть за пояс [225, с. 123; 270, с. 237]. Цель таких действий одна — обезопаситься от возможных попыток порчи, и достигалась она как встряхиванием вещи, так и прикосновением к ней магическим жезлом.

Невесте в зажиточных семьях принято было дарить ткань на сарафан (*košto*), сороку (*sorokka*, *lakki*), шелковый платок (*šulkkupaikka*), зеркало (*sirkkala*), гребень (*suka*), мыло, реже — ботинки (*stupnit*); все это нередко дополнялось лакомствами. Из тех подарков, что предназначались родственникам невесты, больше всех доставалось матери (ткань на сарафан или на юбку, ситец на рукава, платок). Сестрам и теткам полагалось дарить ткань на сарафан или на юбку, прочим — ситец на рубашки [146, с. 125; 270, с. 234; 378, с. 632—633; АО 16, с. 153]. Невеста дарила жениху рубаху, штаны, полотенце, сестрам жениха — сарафаны, матери — рубашку. Кроме того, необходимо было одарить всех поезжан, и особенно шуаяннайни; последней полагалось при каждом новом одаривании давать все более ценный подарок [270, с. 235]. Следует заметить, что, если обмен подарками совершался в составе обряда смотрин, он происходил значительно проще, да и сами подарки были не столь обильными, как при особом обряде *vajehus*: жених вручал невесте кольцо (рис. 6) или в луч-

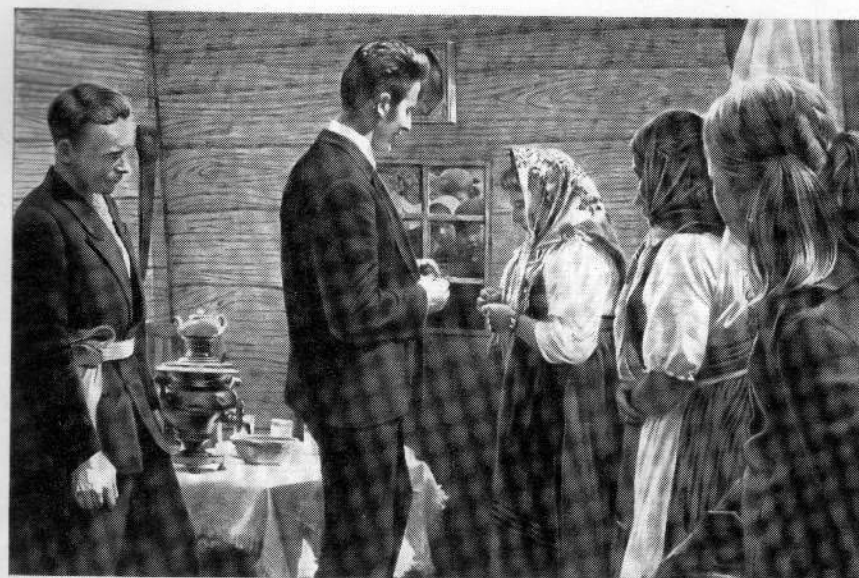


Рис. 6. Обмен дарами — жених дарит невесте кольцо. Инсценировка в дер. Вокнаволок, 1970 г. Фот. автора.

шем случае — поднос с традиционным набором вещей, предназначенных только для нее; невеста тоже одаривала только одного жениха — рубахой или платком.

Обменявшись дарами с женихом, невеста с плачущей отходила в женский угол и начинала причитывать, снова выпрашивая помощь — спачала от своих родных, а затем и от всех присутствовавших, обходя даже сидевших за столом, исключая только жениха.

Иногда в это же время патьвашка выводил свою «артель» в сени либо на двор и там спрашивал у жениха, не передумал ли тот жениться и не стоит ли отказаться от свадьбы. Жених просил патьвашку продолжать дело. Получив такой ответ, патьвашка возвращался в дом, где снова здоровался, обменивался новостями, а затем объявлял: «С нашей стороны дело, как белка по дереву, вверх поднимается» (*Miän puolesta asie vielä nousou kuni orava puuhu*). Отец невесты сообщал патьвашке, что с их стороны тоже «дело поднимается, как белка». В подтверждение патьвашку нередко тут же опоясывали полотенцем. По приглашению патьвашки поезжане возвращались в избу и тоже снова здоровались [56, с. 104; 225, с. 115; АО 16, с. 172].

Обычно после обмена дарами совершалось еще одно обрядовое действие — уплата «денег за голову» (*piäraha*). Патьвашка, потребовав у хозяев стол, принимался трясти его и вертеть (по П. П. Чубинскому — трижды поворачивать по солнцу), «изгоняя

порчу», после чего ставил в большой угол. Затем просил хлеб, соль и вырезал из середины верхней стороны хлеба кусок в форме конуса. Всыпав щепотку или даже полгорсти соли в образовавшуюся ямку, он снова закрывал ее вырезанным куском. Точно так же поступал патьвашка и с хлебом, который был принесен им из дома жениха. После этого, расстелив скатерть, он клал оба так называемых рукобитных хлеба (*keäniškuleivät*) на середину стола, причем свой хлеб обычно клал сверху [ср.: 84, с. 184; 195, с. 29]. Впрочем, подобные манипуляции с хлебами чаще все-таки совершались в составе обрядов выводного стола [21, с. 45; 56, с. 105; 146, с. 125; 225, с. 115; 270, с. 235; АО 16, с. 174].

Приготовив стол, патьвашка раскладывал на скатерти или на подносе деньги; наряду с более крупными клал также мелочь. Поскольку денег полагалось выкладывать как можно больше, нередко брали в долг у соседей (подобный обычай у южных карел был связан со сватовством). Поезжане вместе с женихом снова садились за стол (если уходили на какое-то время, пока невеста причитывала). Патьвашка или даже сам жених звал родителей невесты: «Подходите брать деньги за воспитание дочери» (*Tulkoo ottamah tyttären kasvattamua rahoa*) [378, с. 637].

Сравнивая описание северокарельской свадьбы, приведенное П. П. Чубинским, с более поздними, нельзя не обратить внимание на различия в обычаях уплаты «денег за голову». Так, у Чубинского, когда отец невесты по приглашению жениха начинал отсчитывать себе с подноса деньги, дочь обнимала его за шею и, причитывая, просила: «Ты немного бери, батюшка, ты оставь нам чем бы отсюда выехать, ты оставь нам на разжигу либо в голодный год хлеба купить, либо в Финляндию торговать идти» [225, с. 123].

В 1890—1900 гг. взятие «денег за голову» происходило, хотя не везде одинаково, но тем не менее с довольно характерными общими чертами. Первыми к столу подходили отец и мать, отец брал «деньги за голову», мать — «деньги для часовни» (*šeässöy-päraha*). Затем подходили другие родственники невесты (по степени родства). Сначала каждый брал денег помногу. Но после того как патьвашка начинал уговаривать их брать меньше да еще подносил вина, предусмотрительно прихваченного с собой из дома жениха, большая часть денег возвращалась на стол. Таким образом, каждому из родственников невесты обычно доставалось лишь по грошу или по копейке, только у отца оставалась более или менее значительная сумма — 1—20 р. Мать брала лишь 5—10 к. [270, с. 237; 378, с. 637; АО 16, с. 176, 181]. Оставшиеся на столе деньги забирал отец жениха или патьвашка. Уплата «денег за голову» нередко сопровождалась новым рукобитием между отцом невесты и патьвашкой — в знак окончательного скрепления брачного договора. После уплаты «денег за голову» устраивалось угощение поезжан [225, с. 115, 124; АО 16, с. 179].

Все это время в доме невесты — в сенях, на повети или на дворе — полным ходом шли молодежные игры. В это же время патьвашка нередко уводил жениха и невесту в клеть или в другую комнату, чтобы совершить там их совместный отпуск (*va-rotus*).

Обряд совместного оберегания жениха и невесты у большинства этнографических групп карел КАССР состоял в основном из одинаковых действий. Патьвашка приводил жениха с невестой в клеть, заставлял обоих встать правой ногой на предварительно подогретую сковороду (*riehtilä*)<sup>2</sup> и трижды обходил по солнцу вокруг них «с железом» (с топором или косой, реже — с ножом) в руке, очерчивая на полу круг и делая время от времени «железом» крестообразные взмахи в воздухе [21, с. 45; 225, с. 124; 270, с. 232; НА 1, с. 235; НА 8]. Часто, кроме «железа», патьвашка держал горящие лучинки.

Обходя таким образом вокруг пары, патьвашка приговаривал какой-нибудь заговор (или заклинание), в качестве какового мог использоваться даже отрывок из той или иной руны, известной обычно как свадебная песня.<sup>3</sup> Но наиболее распространенными при отпуске жениха и невесты были заговоры, в которых одним из основных сюжетов служил мотив о сооружении вокруг жениха и невесты железного тына высотой от земли до неба, унизанного ящерницами и змеями [см., например: 21, с. 45, 46].

Завершая свой обход вокруг жениха и невесты, патьвашка швырял «железо» через левое плечо [77, № 9; 359, т. 2, № 505. Ср.: 84, с. 157]. Затем он наделял их обоих «патьвашкиными оберегами» (*pat'vaškanvarat*), которые полагалось носить на шее либо на поясе до конца свадьбы и даже некоторое время после нее [21, с. 46; 359, т. 2, № 1095; НА 1, с. 234; АО 36, с. 3981].<sup>4</sup> В качестве таких талисманов использовались матерчатые или кожаные ладанки и узелки со всевозможными магическими предметами.<sup>5</sup> На рис. 3 представлена часть комплекта патьвашкиных оберегов, хранящегося в Национальном музее Финляндии

<sup>2</sup> Ср. аналогичное применение сковороды как магического средства у восточнославянских народов [84, с. 193; 144, с. 64, 65; 195, с. 191; 231, с. 484].

<sup>3</sup> Так, в Реболах, по записи А. А. Борениуса (1871 г.), патьвашка произносил отрывок из руны, исполняемой обычно как «песня окручения» (*re-änpärentävirži*) [359, т. 2, № 505]. К вопросу об использовании при отпуске некоторых свадебных песен в качестве заговоров мы еще вернемся.

<sup>4</sup> Ср. с аналогичными обычаями у русских Олонецкой губернии [193, № 77; 227, № 117].

<sup>5</sup> В состав патьвашкиных оберегов могли входить, например, обломки острых металлических предметов (косы, ножа и т. п.), а иногда даже обломки древних каменных орудий; последние у карел считались «долотами Укко» или «долотами грома святого Ильи» (с. к. *ukontaltta*; лив. *ryhäillänjyryntavttu*), т. е. окаменевшими молниями [359, т. 2, № 1069]. Широко применялись также кости и зубы медведя, голова змеи, различные камешки (например, из муравейников), кладбищенская земля, медь, серебро, ртуть и пр. [115, с. 26; 118, с. 98; 359, т. 2, № 1059; 378, с. 629; АН, л. 256; АО 36, с. 3978; НА 1, с. 234].



(Этногр. отд., СМ IV, кол. № 4522:136) и состоящего из магических поясов для жениха и невесты, а также специального кнута (*guoška*) и связки оберегов для самого патьвашки; судя по коллекционной описи, этим комплектом пользовалась целая династия вокнаволоцких патьвашек [НМ 1].<sup>6</sup>

В заключение отпуска часто применялись разнообразные способы очищения огнем; например, сложив из лучинок пятиконечный крест (*viiskantan'e risti*), патьвашка зажигал их, клал сверху косу и заставлял жениха с невестой перешагнуть через огонь, выходя из «заколдованного» круга [НА 8, с. 2].

После *varotus* патьвашка приводил брачащихся обратно в избу. Невеста, причитывая, жаловалась сначала матери, что ее окружили железной изгородью [21, с. 46], затем возобновляла обход присутствовавших, собирая «пособь».

Жених и его свита после угощения обычно отправлялись домой либо на свою временную квартиру, но в ряде мест жених оставался в доме невесты до утра, иногда со всей свитой; особенно характерно это было для карел северо-восточного Приладожья и отчасти для ливвиков [78, № 99; 282, с. 91; 336, № 69; НА 27].<sup>7</sup> Интересно, что подобный обычай зафиксирован также кое-где у русских [68, т. 4, с. 269].

Обряды *kačotus* и *vajehus*, исполнявшиеся в основном у северных карел вечером накануне выводного стола, состояли из наиболее традиционных элементов — экономических, юридических, религиозно-магических, демонстративно-символических, игровых и т. д. Но у других этнографических групп карел КАССР обряды этого вечера не имели существенных отличий от северокарельских смотрин: везде одним из основных обрядовых действий являлось взаимное одаривание жениха и невесты; невеста причитывала родным и знакомым, собирая свадебные подарки; устраивалась молодежная вечеринка.

Обряд магического соединения и оберегания жениха и невесты (*varotus*) у разных этнографических групп карел КАССР тоже совершался зачастую именно в этот вечер. И по своему содержанию он был довольно одинаков: всюду жениха с невестой патьвашка (клетник или т. п.) ставил одной ногой на сковороду и обходил вокруг них с «железом», читая заговоры, всюду давал им соответствующие талисманы. Имелось, однако, характерное различие в том, как проходил обряд у северных карел и как у южных. У первых отпуск совершал патьвашка — официальный руководитель всего ритуала; иным было положение у южных карел, где участие колдуна в свадьбе зачастую оказывалось скрыт-

ным, вследствие чего и само оберегание могло совершаться втайне.

Итак, последний предсвадебный вечер проходил в довольно сложных, многоплановых обрядах, затягивавшихся обычно до поздней ночи. И вот наступал решающий день выдачи невесты жениху, известный как «день взятия» — *ottokerta* (*ottokerta*).

### Свадебный поезд

Свиту жениха, которая сопровождала его в поездке за невестой, называют по-разному: на севере Карелии — «народ жениха» (*sulhaiskansa*), в Суоярвском и Муезерском районах — «свадебный народ» (*svoad'bokanza*, *svoadibovägi*), в Олонецком — просто «свадьба» (*svoad'ba*); вместе с тем существует и общепринятый термин — *ottajat* (букв. «берущие»). В дальнейшем мы будем пользоваться русскими терминами «поезжане» и «поезд» [22, с. 12]. Тем более, что оба они применяются и карелами [203, с. 28].

В численности поезжан у южных и у северных карел имелись заметные различия: у южных поезд жениха часто состоял из 20 и более человек, тогда как у северных, а также у карел района Суйтамо обычно число поезжан было значительно меньшим — 5—10 человек. Тем не менее всюду было принято соблюдать соответствие между численностью поезжан и экономическим положением жениха: зажиточному жениху полагалось подбирать себе более многочисленную свиту [275, с. 154, 155; 336, № 69]. По северокарельским обычаям, поезд жениха чаще всего состоял из тех же лиц, что принимали участие в сватовстве [21, с. 44; 225, с. 124]. У южных карел, напротив, число участников поездки за невестой настолько склонно было к увеличению (хотя бы даже по соображениям престижа!), что его приходилось особо согласовывать во время ряды с невестинной стороной.

В состав поезжан у северных карел входили патьвашка, шуаяннайни, сам жених и еще несколько родственников (отец, братья, дядя и т. д.); последние чаще всего не имели ни особых званий, ни специальных обязанностей. Несколько иначе обстояло дело у южных карел, у которых поезд был не только многочисленнее, но и разнообразнее по составу. И здесь следует признать вполне справедливым утверждение Р. Ф. Тароевой относительно русского происхождения большинства карельских свадебных терминов [35, с. 128; 140, т. 2, с. 357]. Особенно ярко проявлялось это у лудиков и отчасти у ливвиков, ибо ими вместе с терминами были заимствованы из русской свадьбы также соответствующие свадебные чины. Наиболее характерные среди них — лудиковские дружки (*drušk*; мн. ч. *druškad*), или шаферы (*šaffer*; мн. ч. *safferad*), которых обычно бывало по двое, так же как у русских Заонежья [123]. У лудиков дружками назначались холостые парни; им вменя-

<sup>6</sup> Автор признателен дирекции Национального музея и особенно сотруднику музея Осмо Вуористо за любезно предоставленные материалы.

<sup>7</sup> Например, Д. А. Ефимова (Вохтозерский сельсовет), свадьба которой состоялась в 1904 г., рассказывала автору: «Вечером приехал жених с поезжанами, ночь пировали, потом поспали... жених и невеста сидели рядышком, когда другие уже спали».

лось в обязанность править лошадьми при поездке в церковь, держать венцы над головами жениха и невесты во время венчания и т. д. [298, с. 36]. Руководил же свадьбой либо клетникк (люд. *klietnikk*), либо родственник жениха (отец, дядя, зять и т. д.). У олонекских ливвиков тоже были известны специальные чины дружек (*drušku*, *vahnin drušku* — «дружка», «старший дружка»; мн. ч. *druškut*), аналогичные дружкам русской свадьбы Олонекской губернии [203, с. 28; НА 5, с. 29, 39 и др.]; подобное же положение зафиксировано у тверских карел [245, с. 184; 380, с. 160, 162; НА 4, с. 35 сл.]. В то же время у большинства ливвиков и у карел северо-восточного Приладожья дружками принято было называть всех мужчин-поезжан, кроме жениха и «найтинмиес» (*naitinmies*) [203, с. 28; 259, № 162; 336, № 69]. Для сравнения заметим, что у вепсов термин «дружка» (*drušk*) тоже имел два значения: в районе Шелтозера первый *drušk* руководил свадьбой, второй — хранил подушку жениха, тогда как в районе Шимозера дружками называли вообще всех мужчин-поезжан [65, с. 69; 140, т. 2, с. 373; 264, с. 10, 11; 321, с. 333]. Наиболее отошел от своего первоначального (русского) значения этот термин в языке води, где дружками (*družgad*) называли парня и девушку из числа поезжан [244, с. 63].

Далее, если у северных карел присутствие женщин в свите жениха ограничивалось в сущности одной шуайннайни, то у других этнографических групп карел женщины были представлены в поезде гораздо полнее. Это могли быть сестры, тетки, невестки и другие родственницы жениха, как замужние, так и незамужние. Все они обычно назывались традиционным карельским термином «шуайннайсет» (лив. *sajannaized*, *sajannaized*; у карел северо-восточного Приладожья — *soajanaized*; у святозерских людиков — *sajannaized*), только у части людиков этот термин почти полностью вытеснен заимствованным от соседнего русского населения названием «брюдги» (люд. *br'udgad*).<sup>8</sup> Имеются основания полагать, что термин «брюдги» был когда-то более широко распространен у карел и финнов, так как еще Э. Ленирот зафиксировал его бытование в форме *grytkä* у карельско-финского населения восточной части Финляндии, а В. Алава — в форме *brün-gäd* у води [203, с. 28; 244, с. 63; 309, с. 100, 102. Ср.: 22, с. 40; 109, с. 6; 123, с. 11].

Вопрос о руководителе поезда жениха у большинства карел КАССР решался так: кто руководил сватовством, тот руководил и свадьбой, в частности поездом. Однако у южных карел сватовство могли вести близкие родственники жениха, и только

на время собственно свадьбы приглашался особый колдун для руководства свадебным поездом и свадебными обрядами, но и тут нередко он мог оставаться в сравнительно пассивной роли оберегателя, подобно «сторожу» (или «вежливцу») северорусской свадьбы, о котором прочие свадебники не должны были даже знать [НА 27. Ср.: 193; 310, с. 357].

Участники свадебного поезда собирались у жениха. Поезжан сажали за стол, кормили [72, с. 119; 274, с. 22; ГА, № 5, с. 8], хотя нередко и на этот раз ограничивались лишь символическим угощением хлебом и солью [378, с. 641]. У северных карел, как с удивлением отмечал И. В. Ювелиус, жених сидел за столом, не снимая головного убора [274, с. 22]. У сегозерских карел в середине XIX в. было принято накрывать ноги жениха шубой или теплым одеялом [72, с. 119]. Как перед поездками на сватовство и на смотрины, жених кланялся в ноги отцу и матери, а они опять благословляли его хлебом и иконой.<sup>9</sup>

У северных карел, прежде чем ехать за невестой, жених должен был, кроме того, объявить об этом своим односельчанам или по крайней мере соседям. Делалось это для того, чтобы поезд был встречен с должным почетом; если жених отправлялся брать невесту, не оповестив об этом своих соседей, то на «приводной стол» (*tulijaiset*) соседи могли вообще не явиться, а это считалось бы позором для молодоженов [297; КЭв, № 54].

Мать жениха переставляла стол в большой угол, накрывала скатертью или полотенцем, клала хлеб, нередко и икону, ставила солонку. Все вставали и троекратно крестились на образа [297; 378, с. 641; НА 19, с. 17]. Затем поезжане троекратно обходили стол по солнцу [73, с. 149; 259, № 152; ГА, № 5, с. 9]. При этом каждый, проходя мимо солонки, брал из нее щепотку соли и клал себе в рот [НА 19, с. 18; НА 24, с. 121]. Шли вокруг стола уже в походном порядке, который затем строго соблюдался на всем пути. Впереди всегда шел патьвашка (или клетникк, найтинмиес и т. п.). У южных карел в отличие от северных жениху полагалось идти вторым, а за ним уже следовали соответственно степени родства прочие поезжане [298, с. 140; 300, с. 99; НА 19, с. 17; НА 24, с. 121].

По общепринятым среди дореволюционного карельского крестьянства представлениям, жених и невеста во время свадьбы были чрезвычайно восприимчивы ко всякой порче, поскольку в период вступления в брак они считались лишенными своих духов-покровителей (*haldietoin* — букв. «не имеющий владыки») [248, с. 97]. Более того, само участие в свадебном ритуале таило

<sup>8</sup> Бытовавший в ряде русских говоров Архангельской и Олонекской губерний термин «брюдга» (мн. ч. «брюдги») в свою очередь представляет собой, по мнению языковедов, заимствование из древнешведского языка [241, т. 1, с. 223].

<sup>9</sup> Обычай благословлять подобным образом жениха, отправляющегося за невестой, известен у многих народов, и в том числе у финноязычных. В свое время А. Хямäläйнен довольно убедительно показал, что у последних этот обычай возник под влиянием великорусской свадьбы [268, с. 67, 227].



якобы много опасностей не только для брачащихся, но также и для прочих участников свадьбы. Поэтому каждый из поезжан, собираясь на свадьбу, обычно сам либо с помощью более сведущих в вопросах магии людей старался обеспечить себя оберегами, которые отличались от аналогичных патьвашкиных оберегов для жениха и невесты разве что меньшей внушительностью.

И все же, несмотря на всяческие предосторожности и обереги индивидуального характера, опасности, якобы грозившие поезду в целом и каждому поезжанину в отдельности, представлялись настолько великими, что только отпуск, совершенный по всем традиционным правилам колдуном, казался верной гарантией общей безопасности.

Следует, впрочем, заметить, что исполнение отпуска перед поездкой за невестой представляло собой у карел (так же, как у мордвы и белорусов) самое обычное явление еще во второй половине XIX в. [225, с. 124; 353, с. 101. Ср.: 50, с. 106, 107; 144, с. 62; 268, с. 65], однако в более поздних источниках, и в том числе в полевых материалах автора, сообщения о таком отпуске весьма скудны, что свидетельствует о постепенном отживании обычая. В то же время обычай отпускать свадебный поезд перед его отправлением из дома невесты продолжал сохраняться вплоть до 1920-х гг., и именно этот отпуск считался наиболее ответственным и обязательным для того, чтобы брак оказался счастливым [ср.: 90, с. 669].

Общий отпуск поезда совершался обычно на дворе, реже — на повети и заключался в следующих действиях. Поезжане вместе с женихом становились в кружок либо, если собирались ехать на лошадях, вставали возле своих лошадей, иногда даже рассаживались по саниям. Патьвашка с топором, косой или другими аналогичными атрибутами, а также с ольховым жезлом (или кнутом) в руках троекратно обходил вокруг всего поезда, чертя острием топора по земле и приговаривая соответствующие заговоры или заклинания.

Перед отправлением в путь патьвашка обычно принимал и другие меры предосторожности. На тот случай, если недоброжелатели (особенно опасались неудачливых конкурентов) попытались бы причинить вред жениху, необходимо было тщательно осмотреть его сани. Лишь убедившись, что туда не подложено никаких магических предметов (с. к., лив. rikkeet; люд. rikkeed — букв. «порча»), патьвашка разрешал жениху садиться. Такому же осмотру подвергалась лодка, если за невестой надо было плыть по воде.

Если поезд отправлялся на лошадях, что в малонаселенных северных районах Карелии (в условиях бездорожья) возможно было чаще всего только зимой [206, с. 69, 70], лошадей запрягали заранее, еще до выхода поезжан из избы. Во время свадеб вообще

использовалась самая нарядная упряжь, но особенно старались украсить лошадь, на которой должен был ехать жених: передко вся дуга обвязывалась шелковыми лентами, платками, квадратными кусочками покупных тканей, а кое-где, как например в районе Поросозера и у верхневолжских карел, было принято привязывать даже полотенца [131, с. 33; НА 21; АО За, с. 1757]. Следует отметить и своеобразное, распространенное среди финско-карельского населения северо-восточной части Финляндии (например, в районе Каяни) украшение — «харьюс» (harjus — букв. «загривок»), состоящее из двух снятых с медвежьих лап шкур, которыми накрывали хомут, так что когти свешивались на гужи; такие харьюс в прошлом применялись на свадьбах и похоронах в качестве и украшений, и оберегов [373; 386, с. 56, 57. См. также: 246, с. 65; 325, с. 107].

В источниках очень слабо освещен вопрос о том, как размещались участники свадьбы в поезде. Нельзя не отметить уже ранее подчеркнутую особенность положения жениха в поезде у северных и у южных карел. У северных жених обычно, если шли пешком, следовал в конце поезда, но впереди шуаяннайни, замыкавшей шествие; если же ехали на лошадях, то он сидел рядом с шуаяннайни. У южных карел жених при пешем переходе шел обычно сразу же за руководителем поезда, а при поездке на лошадях ехал с ним в одной повозке. С собой, кроме хлеба, который держали, как правило, завернутым в скатерть (с. к. skoatteri, ruhkin), поезжане обычно везли еще узел с дарами и гостинцами. Дары предназначались прежде всего невесте и отчасти ее родным; гостинцы (конфеты, пряники и т. п.) припасались главным образом для невестиних подруг.

Отправление поезда в путь обычно тоже сопровождалось действиями, преследовавшими цель обеспечить большую безопасность поезжанам. Так, в Ондозере было принято жениха, отправлявшегося с поездом за невестой, провожать ружейными выстрелами, у ливвиков (район Сямозера) зажигали по обеим сторонам дороги снопы соломы [НА 19, с. 18]. Правда, в рассматриваемый период или по крайней мере в конце его подобные действия совершались не столько в целях апотропеических (т. е. для отпугивания злых духов) или катартических (для очищения от порчи и т. п.), сколько для оказания чести жениху и его поезду,<sup>10</sup> хотя о первоначальном, магическом смысле стрельбы и огня кое-где помнят и поныне. Впрочем, стрельба и зажигание соломы приурочивались чаще всего к двум наиболее важным моментам: к прибытию поезда в дом невесты и особенно к возвращению (уже с невестой) в дом жениха.

<sup>10</sup> В значении «оказание чести новобрачным» эти действия совершаются нередко и в современной свадьбе карел и венсов [35, с. 133; 140, т. 2, с. 358, 373].

## Приготовление к свадебному пиру и утренние обряды в доме невесты

В доме невесты в день собственно свадьбы события развивались сразу в нескольких направлениях. У карел (особенно северных) дом невесты неспроста считался «свадебным домом» (*hiätalo*, *svuad'btalo*). Здесь начиная со сватовства на протяжении всей свадьбы происходили молодежные вечеринки, угощения сватов и поезжан, гостьба невестиных родственников и сам свадебный пир. За этим пиром, довольно широко известным под названием «ляксийзет» (с. к. *läksijäizet* — соответствует «выводному столу» русской свадьбы), продолжалось, как и во времена Г. Р. Державина, сохраняться главное значение в свадебном ритуале, тогда как свадебный пир в доме жениха (*tulijaizet* — «приводной стол») еще в начале XX в. в некоторых местностях, как например в районе Калевалы, нередко вообще выделялся из состава свадебных обрядов, а иногда и совсем не устраивался. Впрочем, у большинства карел пир в доме жениха занимал в ритуале очень важное место.

Тот факт, что главная часть свадебных празднеств устраивалась в доме невесты, зафиксирован, как известно, у многих народов дореволюционной России, например у саамов [39, с. 10; 215, с. 286—292], у финского населения Северной Финляндии [304, с. 105], у коми [162, с. 154—156; 190, с. 214], у алтайских тюрков [49, с. 33], а кое-где и у северных великорусов [97; 136, с. 130]. В этнографической литературе подобные явления принято относить к пережиткам матрилокального брака; недавно эту мысль вновь четко высказал Ф. В. Плесовский применительно к свадьбе коми [162, с. 156]. Карельский материал подтверждает правильность такой точки зрения.

В доме невесты (как, впрочем, и в доме жениха) приготовления к свадебному пиршеству обычно начинались заранее: запасались различной провизией, сладостями, пряниками, кренделями, а также спиртными напитками — товарами, которые покупались у местных торговцев или в ближайшем торговом центре. Количество покупных продуктов и спиртных напитков на свадьбах прямо зависело от степени зажиточности родителей невесты и жениха [ср.: 141, с. 288].

Что касается спиртных напитков — водки и вина, то их употребление на свадьбах даже в разных местностях было далеко не одинаковым. В Северной Карелии, например, особенно заметно отличались западная и восточная части бассейна р. Кемь: в первой спиртные напитки использовали гораздо меньше, чем во второй, что еще в 1920-х гг. отметил Д. А. Золотарев [75, с. 15]. Вообще же у карел КАССР на свадьбах сравнительно мало пили водки и вина. Из безалкогольных напитков употребляли, помимо чая и кофе [206, с. 136, 137], медовый напиток (*mezi*) и ягодный сок, разбавленный водой, причем ягодным соком часто вообще заменяли вино, особенно на свадьбах у бедняков.

Больше всего забот и хлопот было с приготовлением еды для свадебного стола [ср.: 206, с. 121—140]. К общепринятым праздничным кушаньям карел следует отнести разнообразные пироги, начиная с рыбника (с. к. *kalakukko*; лив. *kurneikko*; люд. *kurnikk*), сканцы (*sulčinat*) и овсяные блины (*kakkarat*). Пирогамы полагалось угощать не только непосредственных участников свадьбы, но и зрителей, поэтому пирогов надо было иметь немало, и стряпать их в день выводного стола начинали спазаранку. Пекли, кроме того, и специальный свадебный хлеб. Изготовление ритуального каравая у карел не сопровождалось какой-либо особой обрядностью, в отличие от сложных церемоний, связанных с приготовлением каравая, например, в ижорской и украинской свадьбах [266, с. 119; 268, с. 67; 345, с. 44—49; 389, с. 311]. Важное место в карельской свадебной обрядности занимала каша (с. к., лив. *huttu*; люд. *hutt*) из ячневой крупы, сваренная на молоке. Большое обрядовое значение имели также кисели (с. к., лив. *kiisseli*, *kiiseli*; люд. *kiisel'*), особенно овсяный [206, с. 133]. Прочая еда, которой угощали свадебников, отличалась от будничной пищи и более высоким качеством, и обилием. Впрочем, здесь тоже многое зависело от того, насколько зажиточными были семьи невесты и жениха [141, с. 288].

В связи с приготовлениями к пиршеству нельзя не сказать о том, как расставлялись столы. Обычное расположение стола в карельской крестьянской избе — у середины фасадной стены, в отличие от традиционного для северных великорусов положения стола в красном углу.<sup>11</sup> Однако у карел существовал обычай, по которому на время свадебного пира (а также на время похорон, поминок и других аналогичных обрядов) стол полагалось переставлять в большой угол [206, с. 105]. В доме невесты это делалось еще до прибытия жениха со своим поездом; только у северных карел стол ставился в большой угол чаще после прибытия поезжан. К нему приставляли еще один-два стола вдоль фасадной стены, а если поезжан ожидалось много, то добавляли столы еще и вдоль боковой стены; все столы вместе образовывали букву «Г».

В дом невесты собиралась родня: те, кто жил далеко, приезжали обычно заранее, проживавшие по соседству являлись утром — до прибытия поезжан. Сюда же начинали сходитьсь односельчане, особенно молодежь.

Для невесты этот день начинался с церемонии бужения, проникнутой глубоким драматизмом, выражавшимся главным образом в причитаниях. Управившись со стряпней, мать (либо какая-нибудь близкая родственница, если матери не было в живых) одна или вдвоем с плачущей начинала будить невесту особым причетом. Имеются, правда, сведения, что невесту могла будить и

<sup>11</sup> Древнее положение стола — у середины фасадной стены — свойственно было не только карелам КАССР, но также венсам, а отчасти даже соседнему русскому населению [15, № 45; 206, с. 104, 105. Ср.: 18, с. 420].



одна плачая или невестины подруги вместе с ней. Содержание причитаний сводилось в основном к выражению горя в связи с предстоящим уходом дочери из родного дома к чужим людям. В заключение причета невесте нередко предлагалось поклониться «своим высоким сюндюзет» (orhiet syndyzet) — иконам родного дома, в отличие от «чужих» икон в доме жениха,<sup>12</sup> и попросить у них счастливую долю [125, с. 47—49; 250, с. 285: АО 36, с. 3957].

Невеста или чаще плачая от ее имени просила брата принести ей в последний раз чулки и сапоги. Брат должен был уважить сестру и даже обуть ее, налить воды в рукомойник (или принести воды, чтобы невеста могла умыться), после чего его просили подать полотенце. Все это брат исполнял [78, № 99; АО 36, с. 3955, 3956].

Одевшись и умывшись, невеста (с плачущей) обращалась к матери, отцу и даже к гостям и зрителям с причитаниями. В причетах отцу и матери она, как правило, благодарила их за то, что они ее вырастили. Другим родственникам, а также прочим гостям и зрителям невеста выплакивала свое горе от предстоящей разлуки. Причитывание невесты и на этот раз служило не только для выражения ее душевных переживаний, но и для собирания помощи, особенно от гостей и зрителей.

Говоря об утренних причитаниях невесты, следует отметить еще один весьма характерный сюжет, явно заимствованный из северорусских свадебных причитаний: невеста рассказывает матери или подругам вещей сон, приснившийся ей в последнюю ночь перед свадьбой [ср.: 1, с. 36; 94, с. 171]. Бытование подобного мотива у карел примечательно тем, что зафиксирован он только у южных карел. Это можно считать одним из наглядных свидетельств более глубокого влияния северорусской свадьбы на свадебную обрядность южных карел. Подтверждением сказанного служит и аналогичный пример из мордовской свадьбы, в локальных вариантах которой причитания невесты о якобы увиденном ею сне также вошли в обычай под влиянием великорусской свадьбы, на что указывал и А. Хмяляинен [268, с. 74].

Последний день или, точнее, последние часы пребывания невесты в родном доме были заполнены разнообразными обрядовыми действиями, которые требовали от нее огромного физического и духовного напряжения. В течение всего этого времени то и дело возобновлялось, сопровождаясь рыданиями и бесчисленными поклонами, причитывание невесты. Здесь же совершались церемонии, посвященные переходу невесты из девичьего положения в положение замужней женщины, как например обряд девичьей

<sup>12</sup> Противопоставление «своих сюндюзет» «чужим» явно связано с реминисценцией родового культа предков, хотя речь, казалось бы, здесь идет всего лишь о домашних иконах. Аналогичный совет обратиться к «дорогим сюндюзет» с просьбой о счастливой доле давала невесте мать в конце XIX в. и у тверских карел [245, с. 181].

бани вместе с сопутствовавшим ему расплетанием косы и заплетанием ее заново, если этот обряд по каким-либо причинам не состоялся накануне. В это же утро совершались и другие обрядовые действия из тех, что обычно приурочивались к предшествующим дням, но не состоялись в свое время. Например, если невеста (особенно невеста-сирота) еще не попрощалась с покойными родичами, то она ходила на кладбище.

У южных карел в доме невесты перед приездом поезжан устраивался зачастую еще «девичий стол» (neizistola). Невесте, которую сажали в большом углу на подушку, начинали с причитываниями в последний раз расплести девичью косу. Рыдая, она наматывала косу на руку и не позволяла расплести до тех пор, пока ее не принуждали к этому силой [125, с. 227, 255. Ср.: 94, с. 171, 172]. Ленты из невестиной косы доставались незамужним сестрам и подругам невесты, чтобы ускорить их выход замуж. После расплетания невеста с подругами усаживались за стол пить чай. Девушки пели песни, невеста плакала [НА 20, № 180]. Молодежь в это время обычно водила в доме невесты свои игры.

### Прибытие поезжан в дом невесты

Встреча поезда жениха и прием поезжан в дом невесты в разных местах Карелии происходили неодинаково. Тем не менее в обрядности, относившейся к этим моментам ритуала, было много общего. К общекарельским явлениям относились прежде всего обычаи встречать поезд жениха огнями и ружейной стрельбой.

Односельчане невесты развешивали вдоль пути, по которому должен был проследовать поезд, на шестах или на кольях изгороди снопы соломы, старые берестяные кошелы и другие горючие материалы. При появлении поезда все это поджигалось, и поезжане могли проехать или пройти к дому невесты только между полыхающим по обеим сторонам пламенем [см., например: 125, с. 248, 276]. Аналогичный обычай был зафиксирован в прошлом веке кое-где и у восточнославянских народов. В частности, у белорусов жених и дружка должны были проскакать на конях в ворота невестиного дома через костер соломы, в то время как родственники невесты бросали в них пучки горящей соломы [84, с. 189; 195, с. 15, 16].

У северных карел обычай встречать поезд жениха горящими кострами был менее распространен, чем у южных. Здесь зажигание костров чаще приурочивалось к более позднему этапу — к возвращению свадебного поезда в дом жениха. Зато прибытие поезда жениха в дом невесты сопровождалось интенсивной стрельбой как со стороны встречающих, так и со стороны поезжан, причем первыми выстрелами обменивались еще на расстоянии, при

приближении поезда к невестинной деревне [ср. то же у коми: 162, с. 152; 190, с. 211]. У южных карел стреляла только встречающая сторона, и вообще обычай стрелять при встрече поезда жениха не считался обязательным.

Итак, поезд жениха прибывал в деревню, где жила невеста. Поезжане и на этот раз останавливались сначала в доме сородича или знакомого. Отсюда отправляли одного или даже трех-четырех человек (в том числе патьвашку) узнать, не пора ли идти за невестой. Парламентеров в доме невесты угощали чаем, водкой, перевязывали платками или полотенцами и назначали время для прибытия поезда. В сегозерских деревнях было принято привязывать патьвашке на его ольховый жезл красную ленту [НА 27].

Впрочем, для карельской свадьбы достаточно типичным был и иной вариант, когда поезд, не останавливаясь в других домах, прямо направлялся к дому невесты, тем более что время прибытия было обычно заранее согласовано.

С прибытием поезжан в дом невесты был связан целый комплекс обрядовых действий, в основном общих для большинства этнографических групп карел. К ним относился, в частности, обычай впускать поезд жениха в дом не через крыльцо, а через поветь — обычай, известный и другим народам, как например коми и вепсам [162, с. 61; 321, с. 334]. Об устойчивости этого обычая говорит сам факт его бытования еще в наше время [35, с. 131].

У северных карел поезжан приглашали сразу в избу. У южных — принятие поезда в дом носило более сложный обрядовый характер — со значительным разнообразием местных вариантов. Так, в районе Ведлозера и Святозера принято было тут же, при встрече, угощать и одаривать родственников жениха, для чего навстречу поезду на поветь выходили две представительницы невестинной стороны; одна несла блюдо с киселем и чашку с молоком, вторая — ткань на повойники. Первая предлагала отведать киселя с молоком, на что гости, как правило, отвечали отказом, ссылаясь на то, что они сыты; после этого вторая одаривала каждую из отказавшихся [40; 114, с. 506, 507; НА 24, с. 121, 122]. Аналогичная церемония исполнялась и у карел района Иломанси, с той лишь разницей, что относилось это к одной шуаяннайни, которая не выходила из саней до тех пор, пока ей не дарили рубашку [314, с. 52; 359, т. 7, № 3015].

Известны различные варианты поведения жениха и особенно невесты в момент встречи поезда. Для жениха основными можно считать два: либо он входил в избу вместе со всеми поезжанами, либо оставался на дворе или на повети, ожидая особого приглашения. Первый вариант наиболее типичен, однако наряду с ним широко практиковался также второй вариант. По обычаю ведлозерских ливвиков, жених оставался сидеть в санях на повети даже после того, как поезжан уводили в дом, и ждал, когда за ним

придет сама невеста. Она выходила к нему, как правило, не сразу, и между сторонами жениха и невесты разгорался спор, ибо поезжане требовали, чтобы невеста побыстрее вышла к жениху, а невестина сторона, напротив, отговаривала ее идти. Иногда, если спор очень затягивался, жених, не дождавшись невесты, сам приходил в избу, рискуя подвергнуться насмешкам зрителей. Впрочем, в тех случаях, когда парень был мил девушке, она не заставляла ждать себя и, выйдя на поветь, целовала жениха, после чего тот вставал с саней, дарил невесте гостинцы и шел вместе с ней в избу [78, № 99; НА 24, с. 122; ФОН, № 410/1]. В районе Видлицы жених ждал в санях на дворе и лишь после того, как невеста садилась к нему в сани, въезжал на поветь [НА 20, № 180].

Ко второму варианту следует отнести также обычай, распространенный кое-где в Олонецком уезде и у тверских карел, когда жених вообще не ездил за невестой, а отправлялся прямо в церковь. За невестой же посылали двух друзей, которые и привозили ее на венчание [95, № 5; 245, с. 183; 380, с. 160—164].<sup>13</sup>

Обычаи, регламентировавшие поведение невесты, были значительно разнообразнее. Наиболее общим для всех карел можно считать следующий. К моменту прибытия поезда жениха невеста с подругами и плача усаживались за стол. Девушки пели свадебные песни. Невеста старалась спрятаться за спины подруг; у южных карел для этого одна из девушек даже могла сесть невесте на колени. Вместе с невестой за столом иногда сидел и ее брат [НА 27].

У пряжинских и суоярвских карел невесте полагалось в момент прибытия поезда находиться на печи или хотя бы возле печи на голбце (*karžinlauda*) [336, № 69; НА 24, с. 122; НА 27]. Этот обычай в прошлом был, вероятно, более широко распространен у карел и у соседних народов; во всяком случае аналогия ему в начале XIX в. зафиксирована в ижорской свадьбе [254, с. 52].

В карельской свадьбе существовал ряд обычаев и обрядовых действий, основанных на стремлении утвердить принципы патриархальной семьи и в той или иной форме подчеркивающих главенство мужа над женой. Это особенно характерно для южных карел, обычаи которых вынуждали невесту всячески демонстрировать свое подчинение жениху. К таким обычаям можно отнести, в частности, требование встретить жениха на повети (или на дворе). Кое-где невесте полагалось даже самой раздевать жениха [НА 22; НА 25, с. 342].

В то же время в обрядности южных карел проявлялось и противоположное стремление — попытки женщины удержать разными магическими способами если не господствующее, то хотя бы независимое положение в семье. Так, встречая жениха, невеста могла попытаться символически овладеть главенствующим по-

<sup>13</sup> Ср. с аналогичным обычаем северорусской свадьбы [42, с. 7; 136, с. 89].



ложением в предстоящей семейной жизни: для этого, как только жених вступал в избу, надо было неожиданно постараться повернуть его кругом, что, понятно, не всегда удавалось [114, с. 507]. Для этих же целей или хотя бы для того, чтобы у будущего мужа оказался более добрый нрав (*taba*), невеста должна была посмотреть на жениха сквозь колечко [125, с. 249]. В районе Импилахти невесте полагалось смотреть с печки на жениха сквозь ножницы и приговаривать: «Я волк, ты овца» (*Minä hukka, sinä lammas*). В других местностях (например, в Колатсельге) пожарами пользовались для этой же цели по-другому, делая ими движения, имитирующие стрижку [359, т. 7, № 4912; НА 27]. Эффективным средством считалось, наконец, даже то, что невеста сердито смотрела на входящего в избу жениха [НА 27].

Действия патьвашки в момент прибытия поезда в дом невесты в основном были одними и теми же у всех карел. Он наносил кнутом крестообразные удары по дверным косякам и порогу, по полу, лавкам и просто по воздуху — по всему, в чем так или иначе могла таиться порча; аналогичный обычай, как известно, был распространен у многих народов, и в частности у русских [ср.: 84, с. 177; 136, с. 104].

Поезжане, войдя в избу, снимали с себя верхнюю одежду. Жених нередко оставался в шапке, а иногда и в рукавицах, даже если свадьба происходила летом [АНа, л. 476; 306, с. 390].

### «Выводной стол»

Обряды «выводного стола» (*läksijaiset*) составляли более или менее единый для всех карел обрядовый цикл, который, кстати сказать, мало чем отличался от аналогичного обрядового цикла соседних народов (русских, вепсов, ижор и др.). Лишь у северных карел состав обрядов выводного стола имел некоторые характерные отклонения от общей схемы.

К моменту прибытия поезжан в дом невесты застолье здесь, как уже отмечалось, бывало занято ее родственницами и подругами, среди которых часто находилась и сама невеста вместе с плачущей. Сидевшие за столом встречали жениха и его свиту песней; поезжанам полагалось выслушивать ее, стоя посреди избы.

Песни, исполнявшиеся в данной ситуации, у разных этнографических групп карел были довольно разнообразными. Наиболее архаичными представляются варианты «Песни зятя» (*Väyry virsi*), распространенной преимущественно у калевальских и ребольских карел. Песня являлась своего рода величанием жениха и его свиты, и исполнялась от лица невестинной матери. «Песня зятя» достаточно полно представлена в публикациях [см., например: 359, т. 1, № 1561—1596; 359, т. 2, № 481—490], анализировалась в фольклорно-этнографических исследованиях [54, с. 38; 265, с. 68—126], поэтому мы не будем останавливаться на ней. Сле-

дует лишь отметить, что ее исполнение не всегда приурочивалось к прибытию поезжан, ее могли петь и в другие моменты ритуала, например во время смотрин (*kačotus*) [359, т. 2, № 498]; она могла быть также заменена полностью или частично какой-нибудь другой песней, например зачином руны о поездке Лемминкяйнена [54, с. 38]. Если в северо-западных районах Карелии все же продолжала прочно бытовать традиционная «Песня зятя» (наряду с другими традиционными свадебными песнями), то у большей части карельского населения при встрече поезжан, как и вообще на протяжении всей свадьбы, обычно исполнялись песни более позднего происхождения, в большинстве заимствованные от русских.

Прослушав песню до конца, поезжане еще не могли сесть, ибо девушки отказывались выходить из-за стола, не получив установленного обычая выкупа. Это обстоятельство служило основой обрядового выкупа поезжанами мест за столом — церемонии, аналогия которой бытовала у многих народов, и в частности у русских, вепсов, ижор и финнов Ленинградской области, у мордвы и кое-где у коми [50, с. 206, 441; 94, с. 175; 136, с. 106, 107, 111; 140, т. 1, с. 471; 162, с. 63—65; 254, с. 48, 52; 321, с. 334; 345, с. 96]. Выкуп стола у карел носил демонстративно-игровой характер, хотя церемония переговоров между сторонами напоминала торговую сделку.

У северных карел переговоры велись между патьвашкой и причитальщицей. Патьвашка, торгуясь, давал сначала медные деньги; но в конце концов приходилось расплачиваться серебром. Лишь после этого девушки вместе с невестой и причитальщицей выходили из-за стола [56, с. 106; 275, с. 156, 157; АО 1а, с. 189]. У южных карел, включая и сегозерских, места за столом выкупались обычно не деньгами, а какими-нибудь сладостями — пряниками (*prännikad*), конфетами (*konfettad*), орехами (*oreškad*) или кренделями (*kringelit*). У ливвиков дружка, убедившись, что невеста и ее подруги, несмотря на просьбы поезжан, не уходят из-за стола, торгуясь, выкладывал на стол перед невестой одну за другой связки кренделей. Лишь после того как невеста находила выкуп достаточным, она раздавала гостинцы подругам, и они освобождали стол [78, № 99; НА 24, с. 122, 123]. У людиков Мунозера и Кончезера в угощении невесты и ее подруг принимал участие вместе с дружкой также жених; в Намоеве шафера (*šafferad*) потчевали сначала невесту, затем других девушек, после чего девушки кланялись и выходили из-за стола, а шафера ловили их и целовали [305, с. 161, 254; НА 21, 27]. В некоторых местностях было принято при выкупе стола выручать (*viirušcia*) невесту, с тем чтобы она оставалась сидеть за столом вместе с женихом, как это принято кое-где и в северорусской свадьбе [305, с. 254; НА 27. Ср.: 68, т. 2, с. 645; 136, с. 100, 107, 109; ГБ, № 70].

В обычае выкупать стол в доме невесты особого внимания заслуживает то обстоятельство, что правом на получение выкупа

пользовались главным образом девушки из невестиного окружения, причем сама невеста далеко не всегда участвовала в церемонии. Особенно ярко это проявлялось у тверских карел, где жених, возвратившись с невестой (1) в ее дом после венчания, должен был выкупать у девушек место для себя и для нее [НА 4, с. 37]. Деньги или гостинцы в данном случае можно считать платой коллективу девушек за невесту. Справедливость подобного толкования подтверждается отчасти тем, что у карел (сведения относятся, правда, только к тверским и валдайским карелам) существовал обычай, по которому жених обязан был выплатить отступное за невесту не только девушкам, но и холостым парням невестиной деревни [245, с. 178, 189; 381, с. 204; НА 4, с. 35].

Вышедшие из-за стола девушки вместе с прочей молодежью заводили танцы тут же в избе либо (чаще) в сених, на повети, на дворе, иногда даже в соседнем доме. Невесту причитальщица уводила в какое-нибудь другое помещение (в горницу, в чулан, в боковушку). По другим сведениям, они начинали причитывать присутствующим — сначала невестиной родне и односельчанам, а затем и поезжанам, собирая подарки [154, № 10; 275, с. 157; НА 27]. Поезжане рассаживались за столами. К сожалению, сведения о том, как размещались свадебные чины за выводным столом (как, впрочем, и за приводным), очень скудны и противоречивы, и восполнить этот пробел полевыми материалами нам удалось лишь в незначительной степени.

Общим для всех карел правилом было то, что в доме невесты поезжанам отводились наиболее почетные места — в большом углу и вдоль фасадной стены. Но для отдельных свадебных чинов единого положения не было, оно сильно варьировало в зависимости от местных обычаев. Так, патьвашке тоже полагалось сидеть в большом углу или хотя бы поблизости от него. Однако он мог занимать место и в так называемом нижнем конце стола (отдаленном от фасадной стены), откуда ему было лучше видно все, что происходило в избе [НА 27]. А в южной и восточной частях Олонецкого района колдун часто вообще не садился за стол, а, так же как и у шелтозерских вепсов, наблюдал за присутствовавшими со стороны [НА 27. Ср.: 264, с. 12].

Не меньше разнообразия было и в положении жениха. По сведениям из Калевальского, Муезерского, Кондопожского и Пряжинского районов, жениху отводилось место в большом углу, рядом с патьвашкой (либо рядом с отцом); об устойчивом характере обычая сажать жениха «на скрепление двух лавок» свидетельствует факт его отражения в вариантах «Песни зятя» [265, с. 115]. Однако у сегозерских карел жених сидел приблизительно в середине застолья, у ливвиков Колатсельги ему отводилось место в нижнем конце стола [НА 27].

Своеобразный обычай был зафиксирован А. О. Гейкелем у карел северо-восточного Приладжья. Там жених оставался стоять, несмотря на то что поезжане уже сидели за столом, и ждал,

когда ему приведут невесту [259, № 152]. Наконец, особо выделяется положение, характерное для карел Лоухского района: жених должен был стоять вместе с невестой в заднем углу избы либо перед столом и кланяться гостям во время угощения [КЭб, № 95; КЭв, № 21, 38]. Этот обычай очень близок известному у кольских саамов обычаю, регламентирующему положение жениха и невесты на пиру в доме последней, и в то же время настолько отличается от соответствующих общекарельских обычаев, что его бытование здесь можно, по-видимому, считать результатом прямого влияния саамской свадьбы [ср.: 215, с. 286].

Почетные места за столом — поближе к большому углу или даже в самом углу — занимали за патьвашкой отец и крестный жениха, за ними садились родные братья и сестры, а затем уже двоюродные и троюродные родственники.

Относительно устойчивым являлось положение шуаяннайни: она сидела, как правило, рядом с женихом, справа от него, а когда приводили невесту, то сажали между женихом и шуаяннайни [НА 27]. Определение места шуаяннайни за свадебным столом у южных карел осложнено тем обстоятельством, что у них (особенно у ливвиков) это название распространялось на всех женщин, входивших в свиту жениха.

Поезжане сидели обычно по одну сторону стола. Другую сторону занимала невестина родня. Имеются, однако, сведения, что эта сторона могла и пустовать если не на протяжении всего пира, то хотя бы в его начале. Так, в Ондозере родня невесты садилась к столу только после того, как девушку приводили к жениху. В Юшкозере поезжане вообще сидели одни за столом [НА 27].

Пир в доме невесты у разных этнографических групп карел различался как по составу связанной с ним обрядности, так и по общей длительности. В некоторых местностях южной части Карелии обрядность ограничивалась сборами и благословением невесты, одариванием и небольшим угощением приехавших за нею поезжан (сам жених мог даже не ездить), и времени на все это уходило сравнительно мало. У большей же части карел, и особенно у северных, выводной стол сопровождался многими сложными и разноплановыми обрядами и церемониями, поэтому пиршество растягивалось чаще всего на 3—5 часов и более, а нередко переходило и на второй день, особенно если поезжане прибывали вечером. Длительность зависела также от достатка невестиных родителей, на что справедливо указывал в свое время Ю. Луккаринен [303, с. 86]. Во время пира полагалось несколько раз накрывать на стол и угощать гостей.

На свадебном столе особое значение придавалось обрядовому хлебу. Широко принято было уже к приходу поезжан накрывать стол белой скатертью (а то и двумя сразу). На скатерть клали каравай хлеба, рядом с ним ставили солонку, нередко клали также иконку [77, № 9; 259, № 152; 336, № 69; НА 5, с. 27]. По другим сведениям, хлеб с невестиной стороны могли ставить



на стол и позднее — уже в ходе пиршества или даже в самом конце его — перед отправлением поезда [78, № 99; 114, с. 507; 282, с. 91; НА 3, с. 57].

Занимая стол, поезжане обычно рядом с хозяйским хлебом клали свой. Мы уже отмечали, что у карел обрядовые действия, связанные со свадебными хлебами, были сходны с соответствующими действиями северорусской свадьбы. Сходство в основном касалось обычая приносить на выводной стол хлеб от жениха и соединять его с хлебом невесты: так же как у русских, хлеб от жениха несли завернутым в узел; так же как дружка (или сваха) у русских, патьвашка (реже — шуаяшнайни) клал свой каравай на невестин каравай либо рядом с ним; так же оба хлеба оставались нетронутыми в течение всего пиршества в доме невесты; так же, завернув оба хлеба в скатерть, уносили их в дом жениха [ср.: 68, т. 2, с. 863; 84, с. 184; 136, с. 110, 113, 119, 120; 139, с. 156; 162, с. 57, 64—65; 268, с. 46—47; 368, с. 189]. Тем не менее в карельской свадьбе эти обрядовые действия имели некоторые особенности. Прежде всего патьвашка обычно расстилал поверх хозяйской скатерти свою, в которой несли хлеб от жениха. Затем ножом вырезал в верхней части обоих караваев конусообразные или пирамидальные куски хлеба, в образовавшиеся углубления насыпал соль и вставлял вырезанные куски обратно. Положив женихов хлеб на невестин, он обвертывал каравай полотенцем и перевязывал лентой. Рядом с хлебом ставил солонку, а иногда две, так как из дома жениха вместе с хлебом часто брали солонку. Во время совершения указанных действий патьвашка нашептывал заговоры [77, № 9; 146, с. 125; 206, с. 138; 259, № 152; 270, с. 241].

После того как поезжане усаживались за стол, подавали угощение.<sup>14</sup> Правда, в некоторых местностях свадебное пиршество начиналось лишь после привода невесты к столу или после обмена дарами между женихом и невестой и других аналогичных церемоний [77, № 9; 305, с. 163; НА 19, с. 19; НА 21]. Но более общим положением было то, что к свадебному пиршеству приступали сразу же по прибытии поезжан, а затем, в ходе пиршества, исполняли все сопутствующие выводному столу обряды. Поэтому мы возьмем за основу именно такой порядок.

Поезжан угощали обедом. Только у южных карел в качестве первого угощения подавался чай («если в доме водится чай», — подчеркивал один из наблюдателей) [78, № 99; 305, с. 163, 254; НА 5, с. 39; НА 20, № 180; НА 22, с. 31].

<sup>14</sup> В литературе имеются сведения о том, что кое-где (например, в северном Приладожье) сначала сторона жениха преподносит родственникам невесты свое угощение (обычно вино) и лишь после этого начиналось угощение с невестиной стороны [259, № 152. Ср. аналогичный обычай у ижор и шелтозерских вепсов: 254, с. 52; 264, с. 11]. Однако в целом для карельской свадьбы конца XIX—начала XX в. такой обычай не был характерен.

Говоря о пиршестве в доме невесты, следует сделать два замечания относительно киселя и вина, с которыми у значительной части карел связана особая обрядность. Угощение киселем, например, было принято приурочивать к одному из наиболее ответственных моментов выводного стола — ко времени привода невесты к жениху. Кроме того, в ряде мест — Суйстамо, Суоярви, Сямозеро — зафиксирован характерный обычай: когда подавали кисель, поезжане отказывались есть, притворяясь, что не могут взять ложкой, и требовали привести виновниц — стряпух. К ним выводили несколько девушек, которых дружки целовали, и затем приступали к еде, расхваливая кисель [336, № 71; 358, с. 379; НА 19, с. 20].<sup>15</sup> Аналогичным образом вели себя в Суйстамо женщины из свиты жениха. Они требовали, чтобы их поцеловали парни невестиной стороны [336, № 71].

Обрядовая роль вина при весьма скромном употреблении спиртных напитков была тем не менее существенна. Об этом свидетельствует, например, такой факт: иногда все пиршество в доме невесты сводилось к тому, что поезжан угощали только вином. «Кроме вина, угощения тут никакого не бывает», — писал Ф. Ладвинский [ГА, № 5, с. 9. См. также: 73, с. 119]. Но важно отметить сам характер угощения вином, так как цель его была чаще всего деловой — сбор денег и других ценностей в пользу невесты. Обычно вином угощали мужчин, женщинам же подносили безалкогольные напитки или сладости.

### Особенности поведения жениха и невесты во время «выводного стола»

Говоря о пиршестве в доме невесты, следует остановиться на особенностях поведения жениха и невесты за столом, если, по местным обычаям, им полагалось сидеть рядом во время угощения. Жених в доме невесты не снимал шапку с головы даже летом. Более того, жених, а также невеста должны были быть в перчатках либо рукавицах если не все время пиршества, то хотя бы в наиболее ответственные моменты ритуала — в такие, как например привод невесты к столу [206, с. 152; 336, № 71; НА 19, с. 21; НА 27].

Сведения об угощении жениха во время пиршества в доме невесты довольно разноречивы и отражают два разных варианта: либо жениха поили и кормили вместе с невестой, либо угощали его одного — без нее. Первый вариант более характерен для южных карел (особенно для людиков), а также для тверских карел. При этом жениху и невесте, сидевшим рядом за столом, ста-

<sup>15</sup> Подобная же церемония, но только во время приводного стола была отмечена А. О. Гейкем у карельско-финского населения северного Приладожья [260, с. 396].

вился один прибор на двоих. В Мунозере, например, первый стакан чаю подавался жениху и невесте; невеста клала в стакан сахар, жених ложечкой размешивал; потом невеста отливала для себя чай на блюдце, стакан же ставила перед женихом, и оба начинали пить. Затем подавался чай всем гостям [245, с. 192; 305, с. 164, 254; НА 4, с. 37; НА 22, с. 31].

Совместное кормление жениха и невесты при выводном столе у северных карел отсутствовало. Но в более отдаленном прошлом оно, по всей вероятности, имело место и здесь. Во всяком случае Г. Р. Державиным было зафиксировано в Юшкозере, что «тысяцкий (дружка) кормит поставленным на стол пирогом жениха и невесту, давая им попеременно укусывать» [48, с. 179]. Интересно, что аналогичный обычай — давать жениху и невесте попеременно откусывать от одного пирога — был известен в 1890-х гг. также у карел Тверской губернии; здесь это происходило тоже в доме невесты, но уже после венчания [245, с. 192].

Обрядовое значение совместного кормления вступающих в брак обнаруживается совершенно отчетливо, особенно если учесть обычай давать жениху и невесте общую посуду. У карел, как и у многих других народов, совместные еда и питье несомненно относились к соединяющим обрядам и имели в основном символический смысл [ср.: 84, с. 182; 102, с. 182]. Правда, к этому символическому действию часто примыкали и некоторые элементы религиозно-магической обрядности. Так, для предохранения жениха и невесты от возможной порчи посуду им подавали с особыми предосторожностями [35, с. 131, прим. 29].

Другой вариант, заключающийся в том, что жениха угощали без невесты, более свойствен северным карелам. Этот вариант не имел особой обрядности, за исключением того, что жениху не всегда подавали ложку или же прятали ее под скатерть.

У карел, как и у многих других народов, общим правилом свадебных пиршеств было то, что жениху и невесте следовало как можно меньше есть и пить публично, чтобы меньше подвергать себя опасности порчи. Этот обычай соблюдался даже там, где жениха с невестой кормили вместе [НА 2, с. 64. Ср.: 84, с. 167]. У тверских карел жениху и невесте полагалось вообще не есть до венчания [245, с. 191].

У собственно карел КАССР во второй половине XIX—начале XX в. наблюдалось некоторое своеобразие в поведении жениха во время пиршества и обрядов выводного стола — ему не обязательно было сидеть вместе с поезжанами; напротив, он мог уходить от них и даже принимать участие в молодежных играх. Так, относительно повенецких карел А. И. Иванов писал, что, пока «невеста с плакальщицами прощается с родными, жених иногда ... идет в хоровод, собравшийся в том же доме, в сенях; там пляшет он в последний раз; потом, пока продолжается плаканье невесты, ходит по другим избам в сопровождении девиц и дружек, с песнями и пляскою» [77, № 10]. Подобный же обы-

чай существовал в начале XX в. в районе Калевалы [НА 27]. В Калевальском и Олонецком районах также известен аналогичный обычай относительно невесты: во время обрядов выводного стола она тоже могла принимать участие в танцах [21, с. 45, 48; НА 5, с. 39].

В поведении невесты во время выводного стола было очень много общего у всех этнографических групп карел. Повсеместно она, сопровождаемая плакальщицей (или даже двумя), должна была попрощаться со своими родичами, родным домом, девичеством, собирать помощь, одаривать поезжан, обмениваться дарами с женихом (если этот обмен не совершался накануне); в основном одинаковой обрядностью сопровождалась привождение невесты к столу и окончательное вручение ее жениху. Лишь для северных карел характерной особенностью являлся обычай совершать обряд окручения невесты во время выводного стола, тогда как у большинства карел было принято менять прическу невесты и надевать на нее головной убор замужней женщины чаще всего в доме жениха.

Рассмотрим действия, относившиеся непосредственно к невесте, придерживаясь того порядка, в каком они перечислены выше.

Прощальное причитывание невесты начиналось, особенно у северных карел, часто сразу после того, как поезжане располагались за столом [270, с. 239]. У южных карел причитывать начинали обычно после первого угощения или даже еще позднее [77, № 9; 78, № 99; 114, с. 507; НА 22, с. 31, 32]. Как по своему характеру, так и по содержанию прощальное причитание в сущности не отличалось от предсвадебных причитаний невесты при завершении сватовства, после рукобיתия, во время девичников, а также при обходе невестой своей родни.

Главная особенность причитаний при выводном столе — наиболее широкий круг лиц, к которым невеста обращалась с причетами. В него входила прежде всего родня невесты, собравшаяся на свадебное торжество в почти полном составе. Сюда же включались поезжане, явившиеся за невестой. Наконец, на свадьбу сходились многочисленные зрители, которым также причитывали, собирая с них дары, что впервые было отмечено еще Э. Леннротом [306, с. 390. См. также: 72, с. 119; 270, с. 247, 248; ФОН, № 830/8].

В первую очередь причитывали родителям и прочей родне невесты. Однако даже в этих прощальных плачах деловой акцент, по-видимому, часто преобладал над эмоциональным. Еще И. К. Инха и К. Ф. Карьялайнен подчеркивали (правда, не без некоторого преувеличения), что в причетах «нет почти ничего, что выражало бы благодарность невесты по отношению к родителям или ее глубокое горе от разлуки с родным домом. Прощальные плачи совершенно материальны. Невеста в них просит сначала родительского благословения, а затем начинает вы-



прашивать в приданое различные хозяйственные товары» [270, с. 239]. У отца и матери невеста просила в приданое икону со стены, корову, овец, одежду, постельные принадлежности, сундук и т. д., причем для каждого предмета имелись особые причеты-просьбы [21, с. 47; 114, с. 508, 509; 378, с. 645—649; НА 9; ФОН, № 372/10 и др.]. Свои просьбы она обычно мотивировала тем, что все это ей нужно для того, чтобы в доме мужа ее не попрекали [ФОН, № 829/1, 372/10 и др.].

Одной из основных целей прощания невесты с родственниками, несмотря на весь трагедийный тон причитаний, являлся сбор помощи. Еще более ярко обнаруживается эта цель в причетах прочим участникам свадьбы. «Раньше не просто подарки приносили, за них приходилось спину гнуть», — вспоминают поныне пожилые женщины, подчеркивая унижительный (с современной точки зрения) характер этой церемонии [КЭб, № 98]. Тем не менее такое выпрашивание подарков совершенно не считалось зазорным и настолько глубоко вошло в обычай, что собирать «пособь» старались нередко даже богатые невесты [КЭв, № 54].

Как уже отмечалось, с причетами было принято обращаться не только к родственникам и односельчанам, но и к поезжанам. Столы на время причитывания отодвигались от лавок, чтобы невеста и плачя могли свободно подойти к каждому из сидящих, тем более что невеста должна была, как обычно, кланяться в ноги [21, с. 47; НА 18, с. 248; НА 27].

Первый причет — патьвашке, второй — отцу жениха и далее в том порядке, в каком сидели поезжане. Жениху у северных карел не причитывали (обычно в это время он уходил гулять), но у южных принято было причитывать и жениху [78, № 99; 114, с. 508; 378, с. 649; НА 27]. Содержание причетов сводилось к просьбам невесты не обижать ее, а «добрыми словами, по-хорошему, учить» обычаям новой для нее семьи; заканчивался причет выражением благодарности за «большие дары» [21, с. 47; 77, № 9; 378, с. 649—652; НА 9, с. 11, 12].

Поезжане чаще всего дарили невесте деньги. У северных карел их принимала плачя в рукавицу [ФОН, № 757/11; НА 27]. У южных — поезжане клали деньги на тарелку или на поднос, которые специально для этого ставились на стол.

Наряду с таким традиционным способом сбора денежной и вещественной помощи, как прощальное причитывание, у карел широко практиковался и другой способ — обрядовое угощение гостей вином. И хотя во время выводного стола к этому способу прибегали значительно реже, чем во время приводного, отметить его следует. Невеста, сопровождаемая причитальщицей, обходила гостей и, низко кланяясь, подносила каждому рюмку вина; гости, выпив, расплачивались деньгами или какими-нибудь вещами. У сегозерских карел в середине XIX в. было принято давать деньги не только невесте, но и плачье, причем последняя даже

могла корить скупого гостя особым причетом [77, № 9; 154, № 11].

Во время прощального причитывания, которое в той или иной форме продолжалось в сущности на протяжении всего выводного стола, невеста обычно оставалась в своей будничной одежде, с распущенными волосами; лицо ее закрывал накиннутый на голову платок (иногда она прикрывала глаза носовым платком). Однако традиционной программой выводного стола предусматривалось участие невесты также в нескольких демонстративно-символических обрядах (таких, как привод ее к жениху, обмен дарами между ними, выданье). Эти обряды носили торжественный характер, и с ними были связаны соответствующие переодевания и приготовления невесты, вносившие в ее поведение известное разнообразие.

### Прощание невесты с девичеством и родным домом

Несмотря на то что порядок исполнения таких обрядовых действий, как переодевание невесты, расплетание косы и окручение (с надеванием головного убора замужней женщины), в карельской свадьбе не был строго регламентирован, тем не менее в целом последовательность этих действий оставалась достаточно устойчивой. Что же касается расхождений в месте и времени исполнения, то они были связаны не только с особенностями тех или иных локальных вариантов свадебного ритуала, но и с особенностями каждого конкретного случая.

Расплетание невестиной косы представляло собой довольно сложный обрядовый комплекс. Оно имело очень много общего с уже рассмотренным расплетанием косы, совершавшимся перед девичьей баней, а во многих случаях оно и являлось таковым, если баня устраивалась в день выданья.

В северных районах Карелии, в северо-восточном Приладожье и в Тверской губернии в обряде последнего расплетания косы у невесты участвовала вся ее родня, что, по мнению А. О. Гейкеля, должно было символизировать и, по-видимому, действительно символизировало существование тесных уз родства внутри всего «родового» коллектива [260, с. 395. Ср.: 21, с. 48; 245, с. 184; 314, с. 53; АО За, с. 1952; АО 36, с. 3944]. Однако более обычным было участие в этой церемонии лишь сравнительно узкого круга лиц: из родственников невесты в него входили чаще всего отец, мать и брат, реже — сестра; кроме того, после родных расплетать косу или хотя бы расчесывать волосы продолжали подруги невесты. Как уже было сказано, сам обряд расплетания косы по существу не отличался от аналогичного обряда, который совершался перед девичьей баней. Поэтому снова описывать обряд нет необходимости, отметим лишь некоторые его особенности.

Одной из них можно считать обычай, по которому невесте полагалось противиться расплетанию своей косы, так что ее приходилось как бы принуждать к этому насильно [125, с. 227; 146, с. 126; 154, № 11]. По мере распускания косы незамужние сестры и подруги разбирали ленты, которые были вплетены в волосы невесты накануне [146, с. 126; 206, с. 166; ФОН, № 410/1; АО За, с. 1952. Ср.: 132, с. 659; 136, с. 91]. Расплетенные и расчесанные волосы невесты оставлялись распушенными, их только перехватывали лентой<sup>16</sup> вокруг головы [382, с. 58; НА 3, с. 57]; голову покрывали платком. Так, с распушенными волосами, закрытая платком, невеста обычно и участвовала во всех дальнейших обрядах выводного стола.

У большинства карел было принято после причесывания невесты совершать еще ряд церемоний, посвященных, во-первых, ее расставанию с родным домом и с девичьей волей и, во-вторых, символической передаче ее девичества младшей сестре или любимой подруге. Обряд расставания невесты с девичеством, который известен как «отпуск воли» (*valdoi lassetah* — букв. «волю отпускают»), занимал важное место в обрядах выводного стола. У южных карел, так же как у соседнего русского населения [68, т. 1, с. 200; 123, с. 94; 218, с. 20], отпуск воли мог происходить до прибытия поезжан или даже накануне, тогда как у северных карел он совершался, как правило, во время выводного стола. Кроме того, у северных карел этот обряд, при котором, как принято было говорить, невеста «вольничала» (*vallotteli*) или «ребячилась» (*lapsesteli*), дополнялся еще «прощанием на шубе» (*turkillä prostitus*).

Обряд отпуска воли ограничивался, как уже было отмечено, обычно тем, что плачя и подруги водили невесту с песнями и причитаниями по двору и даже по деревне, чтобы она могла попрощаться с улицей [56, с. 106]. Особенно подчеркивался прощальный характер такого отпуска у северных карел. В частности, в причитаниях распространенными мотивами были жалобы на то, что невеста последний раз «ребячится на засоренном щепками дворе милостивого (т. е. отца)» (*lapsestelou armoseni lasturipihazilla*), а также обращения ко двору, к улице, полям с просьбой дать ей прощение (*proskenie*), если она когда-нибудь обидела их плохим словом [21, с. 47; 378, с. 652—654].

Частью обряда отпуска воли или даже его модификацией следует считать такое своеобразное действие, как прощание на шубе, несмотря на то что последнее нередко выделялось в отдельный обряд. Прощание на шубе происходило обычно на дворе, особенно летом, в зимнее же время могло совершаться дома [275, с. 163; НА 27]. Когда невеста с провожатыми выходили



Рис. 7. «Прощание на шубе». Инсценировка в пос. Калевала, 1967 г. Фот. автора.

прощаться с улицей, ее брат либо другой близкий родственник выносил шубу и расстилал на земле мехом вверх [21, с. 47; 270, с. 240; 275, с. 163; 378, с. 652—653; АО 16, с. 192]. Невеста становилась коленями на шубу, крестилась, кланялась до земли и вновь вставала (рис. 7). Брат, взяв шубу за ворот, встряхивал ее и снова расстилал, но уже в другом направлении и т. д. С каждым поворотом шубы менялось направление поклона. У Г. Х. Богданова и Ю. Пентикяйнена имеются указания, что невеста «кланяется на все четыре стороны», «всем ветрам» [21, с. 47; 327, с. 178. См. также: 275, с. 163]; по другим сведениям, кланяться полагалось только на три стороны [275, с. 163; 314, с. 53]. Попрощавшись на одном месте, невеста вместе с сопровождающими и с шубой переходила на другое, где повторялось то же самое, и это могло длиться весьма долго. Прощание на шубе, как и обычное прощание с улицей, сопровождалось причитыванием. Обряд завершался тем, что шубой хлестали окружающих девушек, чтобы поднять их лемби [270, с. 240; 275, с. 163].

<sup>16</sup> Лента у северных карел (*oŕŕaikka*) — девичий головной убор [131, с. 24; 206, с. 165].



Прощание невесты с родным домом чаще всего сливалось с заключительной церемонией расставания невесты с девичеством — с символической передачей воли незамужней сестре или подруге.

Лишь у калевальских карел прощание с домом выделялось иногда в отдельное действие, напоминающее прощание с улицей: плачел и сестра, взяв невесту под руки, водили ее по избе и, причитывая, прощались с образами, со столом, с печным столбом (ра́сас), с шестком (hingalo) — «со всем, что есть внутри стен», и даже с самими стенами [378, с. 655—656].

Сведения о слитном варианте обряда, в котором прощание с домом и с девичеством объединялось, относятся в основном к северным карелам. Расставание с волей придавало всему обряду особую интонацию, поскольку в таких случаях акцент делался не на переживаниях невесты в связи с предстоящей разлукой с родным домом, а на драматизированном расставании ее с «лентой». Подобно тому как в севернорусской свадьбе девушка отдавала волю или красоту вместе с девичьим головным убором [Ср.: 136, с. 91 и далее], так и у карел невеста подолгу решала, куда положить и кому отдать свою девичью волю (neičytvalta), олицетворением которой считалась лента. Расхаживая с плачел по избе, невеста (либо плачел вместо нее) прикладывала ленту к вешалкам,<sup>17</sup> к божнице, к столу, к лавкам, к печному столбу, к шестку, к полкам, а по сведениям И. К. Инха, даже к стоявшему в углу венику-голику [270, с. 240. См. также: 21, с. 48; 268, с. 227; 275, с. 163; 378, с. 656—658]. Не найдя безопасного места для своей воли, невеста начинала примерять ленту девушкам и, наконец, оставляла старшей из незамужних сестер (если таковой не было, то незамужней родственнице или лучшей подруге) с наказом носить ее девичью волю с честью, как носила она сама [21, с. 48; 270, с. 240; 378, с. 657, 658; АО 16, с. 194]. Момент окончательной передачи воли считался одним из наиболее драматических и сопровождался, как правило, самыми горькими причитаниями и общим плачем участниц обряда: «Многие плачут так, что едва на ногах стоят!» [378, с. 657. См. также: 146, с. 128].

Обряд расставания невесты с символом девинства — лентой, помимо вышеописанного, был известен также в других, более упрощенных вариантах. Например, у людиков мать с причитаниями выводила невесту на крыльцо, снимала с ее головы «поднезь» (люд. rodñ'ez; ср. рус. «поднизь») и надевала другой дочери или невестинной подруге [305, с. 164]. Передача ленты невесты преследовала совершенно определенную цель: повысить лемби незамужней сестры (или подруги) и тем самым ускорить ее вступление в брак.

<sup>17</sup> Вешалками (с. к. vuarna; мн. ч. vuarnat) служили деревянные гвозди, вделанные в стену [387, с. 223].

Итак, общей особенностью карельской свадьбы являлся обычай, по которому основные обряды, подготавливающие смену прически и головного убора девушки на прическу и головной убор замужней женщины (расплетание косы и передача ленты), совершались в доме невесты, и притом чаще всего во время выводного стола.<sup>18</sup> Кроме того, у значительной части собственно карел принято было тут же в доме невесты перед окончательной выдачей ее жениху исполнять завершающий обряд символического перевода ее в замужнюю женщину.

Помимо изменений в прическе, полагалось вносить соответствующие изменения также в костюм. У разных этнографических групп карел в переодеваниях невесты имелись определенные различия, причем особенно заметны они были опять-таки в свадебной обрядности северных и южных карел. Расхождения касались даже количества переодеваний. По обычаю южных карел, невесту во время выводного стола переодевали всего один раз, уже перед концом пиршества, и наряжали ее сразу в подвенечные наряды (лив., люд. venčal'noih sobih). У северных карел за это же время невесту переодевали несколько раз: причитывая, она ходила в обычной одежде, но каждый раз, когда ее должны были вывести к жениху, поверх одного костюма надевали лучшие наряды, которые затем снимали, чтобы возобновить прощание. Зато последнее переодевание, происходившее перед окончательной выдачей невесты жениху, отличалось сложностью, выделяясь в особый обряд окручения, что, впрочем, можно в известной мере сказать и об аналогичном переодевании невесты у южных карел. Именно в том, как совершались эти обряды у южных и у северных карел, заключалось наиболее существенное отличие между свадебной обрядностью тех и других.

### «Окручение» невесты

Южнокарельский обряд окручения совершался в клетке либо в горнице, реже — за занавесом в избе; в нем участвовали 3—4 человека (в том числе мать, крестная и нередко брат). В некоторых местностях под ноги невесте расстилали мехом вверх шубу или шубное одеяло (katuhke), а под шубу клали пилу или топор [40; 114, с. 510; 194; НА 5, с. 39], по не менее широко принято было окручивать невесту на хлебной мерке (nell'ikkö — «четверик») [78, № 100; 282, с. 87; АО За, с. 1770, 1779]. Если у северных карел наряды, как правило, надевались поверх будничного костюма, то у южных принято было полностью менять одежду невесты. Нельзя не отметить еще одну особенность южнокарельского обряда, относящуюся главным образом к ливвикам, но известную также

<sup>18</sup> Для сравнения заметим, что в севернорусской свадьбе невеста могла оставаться в «перевязке» вплоть до венчания [68, т. 1, с. 26; 130, с. 6].

сегозерским карелам. Речь идет о довольно своеобразном обычае, по которому раздевать и наряжать невесту полагалось в присутствии жениха, причем жених должен был сидеть на мерке, а невеста — у него на коленях [78, № 100; 114, с. 510; ФОН, № 541/2, 718/11; НА 27].

Наиболее характерные варианты южнокарельского обряда окручения бытовали в южных районах Карелии — Олонецком, Пряжинском, Кондопожском, Суоярвском, а также в северо-восточном Приладожье. Однако в конце XIX—начале XX в. аналогичные варианты были распространены на более обширной территории, включая Среднюю Карелию и даже часть Северной, смежную с русским Поморьем. Северокарельский же обряд в его, так сказать, чистом виде бытовал в сравнительно небольшом ареале, ограниченном районами Калевалы и Кестеньги. Как видно из рис. 5 (I—3), названия «южнокарельский» и «северокарельский» в данном случае не соответствуют их географическому значению.

Северокарельский обряд окручения отличался большим своеобразием. Основная особенность его заключалась в том, что последнее переодевание невесты сливалось со сменой девичьей прически на прическу замужней женщины и с соответствующей перемены головной убора. Эти обрядовые действия у северных карел известны под названием «укладывания головы» (reäp rapo, reänpärentä).

Если учесть, что именно в характере головной убора и связанной с ним прически проявлялось, как справедливо утверждает Г. С. Маслова, «основное отличие карельского женского костюма от девичьего» [131, с. 24. Ср.: 146, с. 128], становится очевидным функциональное значение всего обряда как символического выражения перехода невесты в половозрастную группу замужних женщин [ср.: 84, с. 186; 236, с. 313]. О демонстративно-символическом характере обряда reänpärentä говорит уже то, что совершался он обычно в избе, на глазах у многочисленной публики. Для этого на середину избы или, по И. В. Оленеву и И. К. Инха, в женский угол за занавеску [146, с. 128, 129; 270, с. 241] ставился чурбан (pölkky) или сундук (lipas). Последний применялся в конце XIX—начале XX в. гораздо чаще, однако в таких случаях его принято было называть «пелккю», что, на наш взгляд, свидетельствует о явном приоритете чурбана [АО 16, с. 196; НА 15, с. 52, 53; ФОН, № 763/1]. Плача трижды обводила невесту вокруг сундука (или чурбана): первые два раза — по солнцу, третий — против солнца. В причетах она выражала недовольство плохим сиденьем и при каждом обходе старалась сдвинуть его ногой. Патьвашка ставил pölkky на прежнее место и сажал невесту [378, с. 658, 659; АО 16, с. 196; ФОН, № 763/1]. После этого приступали к причесыванию невесты. В этой процедуре участвовали обычно все ее родственницы, начиная с матери. Однако первым приступал к делу патьвашка, который троекратно проводил своим магическим кнутиком (или

гребнем) по волосам. На протяжении расчесывания, заплетания и одевания невесты патьвашка бдительно следил за тем, чтобы ей не было причинено вреда; каждый приставший к гребню волос он прятал в свой карман [21, с. 48; 378, с. 660; АО 16, с. 195]. Во время всей церемонии или хотя бы во время надевания женского головного убора две-три какрапокко склонялись к коленям невесты. Плели косы две женщины. Это могли быть замужняя сестра, крестная, плача и повивальная бабка (roaro, buabo). А в надевании сороки и в покрывании невесты платками могла участвовать также шуаяннайни [НА 27].

После заплетания кос невесту одевали, хотя нередко приступали к этому еще до заплетания или даже до посадки ее на чурбан [270, с. 241; АО 16, с. 195; ФОН, № 823/2]. Надевались обычные для карельской женщины наряды: рубаха (rättäinä), юбка (jurka), сарафан (košto), передник (peretnikka), шейный платок (kaklaraikka), пальто (paltto). Кроме того, полагались еще рукавицы (kintahat), даже если свадьба происходила летом [270, с. 241; ФОН, № 826/2 и др.]. В свое время У. Харва, анализируя карельские свадебные песни, обратил внимание на то, что в них наряду с прочей одеждой упоминаются рукавицы, но объяснение этому факту он видел лишь в обычае устраивать свадьбы чаще зимой, чем летом [264, с. 282]. Недостаточность подобного объяснения вряд ли требует доказательств, ибо надевание рукавиц невесте, равно как и закрывание лица платком, связано, как уже отмечалось выше, главным образом со стремлением защитить ее от порчи.

В последнюю очередь надевался головной убор (рис. 8). Обе косы обвязывались вокруг головы, затем надевалась сорока (sokka или lakki), сверху повязывалась косынка (huivi) и, наконец, полностью покрывали голову большим платком (huiluraikka). Сороку и платки иногда тут же дарил от жениховой стороны патьвашка [270, с. 241; 378, с. 662], но обычно окручивали невесту в свои наряды. В завершение обряда исполнительницы скрещивали на голове невесты свои руки и требовали плату за труд. Патьвашка давал им несколько копеек [270, с. 241; 378, с. 660; АО 16, с. 199; НА 12, с. 7]. Примечателен и такой обычай: шуаяннайни приносила тарелку, наполненную гостинцами — кусочками кренделей, пряников (сюда же добавлялись иногда мелкие монеты), ставила ее на только что прибранную голову невесты, и гостинцы тут же разбирались присутствовавшими, в первую очередь девушками; горсть лакомств шуаяннайни нередко прятала за пазуху невесте, чтобы та позднее съела их вместе с женихом [378, с. 666, 667; АО 16, с. 198]. По другим сведениям, тарелку с гостинцами патьвашка держал над головой невесты во время окручения, по завершении которого высыпал все с тарелки ей на голову; девушки поспешно подбирали кусочки и съедали [НА 13; ФОН, № 726/7, 831/1]. По В. Юриной, шуаяннайни приносила патьвашке тарелку с сахаром, кренделями и пирогами.





Рис. 8. Окручение невесты в молодуху. Инсценировка в пос. Калевала, 1967 г. Фот. автора.

Тот, прежде чем высыпать гостинцы, брал пирог и давал откусить сначала жениху, затем невесте, а остатки доедал сам [275, с. 164]. Заметим, что еще во времена Г. Р. Державина «тысяцкий» давал жениху и невесте «попеременно укусывать» пирог [48, с. 179]. У карел Тверской губернии во второй половине XIX в. бытовал обычай класть на голову окрученной молодухи блюдо с пирогами, которые тотчас разбирались зрителями [131, с. 28]. Сам факт существования столь сходного обрядового действия у таких отдаленных этнографических групп карел, как северные и тверские, может, видимо, считаться доводом в пользу древности обычая.

К завершению окручения часто приурочивалось известное в сходных формах у многих народов обрядовое соединение невесты с ребенком. У северных карел это происходило следующим образом: когда невеста была окручена и покрыта большим платком, приводили какого-нибудь мальчика (во многих сообщениях подчеркивается — «красивого мальчика») и сажали ей на колени, произнося, например, такое пожелание: «Матерью девяти сыновей, матерью одной дочери!» (Yhessä rojan emäksi, yhen tytön emäksil!); мальчик должен был заглянуть под платок [146, с. 125; 268, с. 283; 270, с. 241; 275, с. 164. Ср.: 84, с. 174; 195, с. 202; 370, с. 171]. Следует отметить, что сажать ребенка невесте на колени во время выводного стола было принято у северных карел и отчасти у сегозерских, тогда как у большинства карел (как и у соседних народов) данное обрядовое действие совершалось чаще уже в доме жениха.

К важнейшим особенностям северокарельского обряда окручения следует отнести также обычай сопровождать его исполнением традиционной свадебной песни «Ради чего сидишь, отцовский сын» (Mitä issut, isosen poika), известной также под названием «Песня убирания головы» (Peänpäntävirsi). Песня подробно комментирует весь процесс окручения, неотступно следуя за действием. Каждая строфа соответствует определенному моменту обряда. Последовательно рассказывается о том, что «одна рука вдевается в рукав, вторая вдевается», «на одну руку надета рукавица, на вторую надевается», «половина головы заплетена, вторая заплетается» и т. д. Песня начинается с вопроса, ради чего жених сидит, что он высматривает, на что следовал ответ, что он сидит «не ради доброты хозяина и любви хозяйки, не ради белизны избы и чистоты сеней, а ради доброты и красоты девицы». Такой диалог<sup>19</sup> мог повторяться время от времени по ходу обряда, вероятно, в связи с паузами в действии. Периодически повторяется также призыв к жениху терпеливо дожидаться, когда невеста будет готова. Заканчивается песня объявлением, что наконец-то невеста готова, и требованием к поезжанам покинуть избы.<sup>20</sup> Следует заметить, что варианты данной песни исполнялись не только на территории бытования северокарельского обряда окручения, но и значительно шире, включая районы Ребол и Иломанси.

Окончание окручения у северных карел обычно означало окончание пиршества в доме невесты, сигналом чему служила последняя строфа песни, требующая, чтобы «парни, герои, высокие мужи» уходили из избы. Часто вслед за этой строфой исполнялись также строфы, относящиеся скорее всего уже к следующей песне, «проводальной» (lähtövirsi — букв. «отходная песня»). В этих строфах, обращенных к самой невесте, ей, «проданной девице», предлагалось тоже уходить из дома.

Отец (брат, крестный отец) с помощью носового либо головного платка поднимал невесту с чурбана (или сундука), проводил вокруг стола и выводил к поезжанам во двор. Но нередко это делал патьвашка или даже сам жених, и тоже с помощью платка. Как только невеста вставала, девушки наперегонки старались сесть на ее место или хотя бы ударить чурбан ногой, чтобы быстрее выйти замуж [270, с. 241; 378, с. 668].

С сундуком, на котором окручивали невесту, у северных карел было связано весьма своеобразное обрядовое действие. После ухода невесты мать садилась на ее место и, громко причитывая, изливала горе от разлуки с дочерью. Жениху, находившемуся вместе со своим поездом на улице, объявляли: «Баба умерла на

<sup>19</sup> Имеются сведения, что пение свадебных песен нередко действительно принимало форму диалога: спрашивали певички невестинной стороны, а отвечали им певички со стороны жениха [265, с. 132, 133; 378, с. 664].

<sup>20</sup> Публикацию текста песни, составленного на основе многочисленных вариантов, см.: [265, с. 129—141]. Русские переводы вариантов песни см.: [21, с. 58—60; 88, с. 325, 326].

сундуке» (Akka kuoli lippahalla). Патьвашка возвращался обратно в избу, давал плачущей матери невесты денег (рубль или даже несколько рублей), и причитывание прекращалось [270, с. 244; 275, с. 171; 378, с. 669; АО 16, с. 207; КЭа, № 19; ФОН, № 828/1. Ср.: 9, с. 66]. Интересно, что подобный обычай зафиксирован не только на территории бытования северокарельского обряда окружения невесты, но и несколько шире — вплоть до районов Тунгуды и Ребол. Кроме того, сходный обычай известен был, по-видимому, также ижорам [345, с. 129].

### Обряды, сопутствующие «выводному столу»

Рассмотрение обрядности, посвященной приготовлениям невесты к выдаче ее жениху, завело нас слишком далеко вперед. Поэтому, чтобы проследить за обрядами, исполнявшимися во время выводного стола и носившими более коллективный характер, придется вернуться к началу пиршества.

Надо признать, что произведенное нами выделение обрядов, центром которых являлась сама невеста, из прочих обрядов выводного стола, охватывавших в большей или меньшей степени всех участников свадьбы, весьма условно, ибо некоторые обрядовые действия первой группы тоже часто принимали массовый характер, как например прощальное причитывание невестой всех или почти всех присутствующих. Тем не менее обрядовые действия второй группы отличались от первых как по своей направленности, так и по эмоциональному настрою, особенно проявлявшемуся в торжествующем тоне свадебных песен.

Обрядность, направленная на дальнейшее развитие дружественно-родственных отношений между «родами», заключалась, как и во время предыдущих встреч сторон, в угощении, которое при выводном столе представляло собой, как правило, многочасовое пиршество, и в одаривании. Нередко сюда же входили обрядовые действия, юридически закреплявшие заключение брака. К обрядам установления брачных отношений между женихом и невестой относились как минимум следующие: показ невесты жениху во время выводного стола и окончательная ее выдача; кроме того, тут же мог совершаться обряд магического соединения — отпуская вступающих в брак.

Многих вопросов, относящихся непосредственно к свадебному пиршеству в доме невесты, мы уже касались. Остались нерассмотренными обряды, которые сопутствовали пиршеству и которые определяли общее поведение участников свадьбы. Одаривание являлось одним из таковых, хотя в составе обрядов выводного стола оно не имело постоянного, строго определенного места: могло совершаться как в начале пира, так и в самом его конце. Одаривать при этом было принято только представителей стороны жениха — поезжан.

Вручение даров происходило в сущности так же, как при описанном выше северокарельском обряде смотрин. Только на этот раз церемония дарения носила более торжественный характер. Мать подавала на подносе или на тарелке подарки, которые патьвашка раздавал с конца своего посоха или кнутовища — обычай, распространенный, кроме карел, у финнов и вепсов [21, с. 46; 64, с. 226, 227; 225, с. 123; 264, с. 12; 268, с. 247].

Первым получал подарок сам патьвашка (если он не получил его раньше). У северных карел патьвашке дарили длинное полотенце и шейный платок (или рубашку); у сегозерских карел ему дарили кусок холста, который тут же отмеряли по периметру столешницы и руками отрывали от остальной части ткани. Полотенцем или холстом принято было одаривать соответствующих патьвашке чинов (клетникк, дружка, и т. п.) и у других этнографических групп карел. Наиболее распространенные виды подарков поезжанам-мужчинам в конце XIX—начале XX в. — полотенца, платки, холст или ситец на рубашку, а у южных карел еще и кумач (лив. kumakku; люд. kumak).<sup>21</sup>

У большинства карел было принято носить свадебные полотенца через плечо, лишь у северных карел отличительным признаком патьвашки считалось полотенце, повязанное вокруг пояса наподобие кушака — узлом на левом бедре [131, с. 33; 146, с. 125; 335, с. 218; 378, с. 693; НА 18, с. 246; КЭб, № 95; ФОН, № 828/1, 833/1]. Обычно каждый из мужчин, получивших полотенце или ткань, обвязывал себя сам. Но нередко им помогали в этом родственники или подруги невесты. Так, в Олонецком районе холостых друзей обвязывали подруги невесты, женатых — их жены, за что дружки целовали их [НА 27]. У лудиков Кондопожского района подруга невесты привязывала дружке банты (bantad); тот, поймав девушку, целовал ее и давал деньги. Такие же сведения имеются по Суоярвскому району (Суйстамо), где дружки тоже ловили и целовали невестиных подруг, подававших им полотенца [298, с. 36; 336, № 69].

Женщинам, входившим в состав поезжан, дарили обычно платки и ткань (чаще всего ситец) на сарафан, на платье, на кофту, на рубашку и т. п. При этом жениху вручали также подарок для его матери; через жениха пересылали подарок и его отцу, если последний почему-либо не ездил брать невесту [336, № 69; АО 3а, с. 1745; НА 27].

В Южной и Средней Карелии во время дарения было принято хвалить невесту. Так, у ливвиков отец жениха, показывая всем полученный подарок, заявлял: «Наша невестка не спала, все подарки припасала» (Meijän nevesky eule muannuh, aivin on lahjo

<sup>21</sup> И. В. Оленев указывает, что поезжанам дарили ткань на пиджак, на брюки и т. п., однако обычному положению дела это не соответствует. В «Поденной записке» Г. Р. Державина говорится только об одном виде подарков, вручавшихся матерью невесты, а именно о платках [48, с. 179; 146, с. 125].



varustannuh) [НА 24, с. 126]. У сегозерских карел невесту хвалили ее родственницы, одаривавшие поезжан: «Ваша невеста умно жила, тонко пряла, звонко ткала, шелком шила, шелком и вас подарила. Подайте, господа, расчет». Произносилась эта фраза на русском языке, для чего подбирался человек, умевший говорить по-русски [ср.: 136, с. 117].

Как подчеркивалось выше, одаривание при выводном столе было чаще всего односторонним. Нельзя, однако, не отметить обычай, известный не только у карел, но и у других народов (в том числе у вепсов, ливов, финнов Ленинградской области и у мордвы) и заключающийся в том, что поезжане тоже должны были одаривать невесту; одаривали, как правило, деньгами. Обычно сразу после раздачи невестиных даров каждый из поезжан клал на опустевший поднос (или тарелку) деньги; у северных карел рассчитывался за всех поезжан патьвашка, кладя на тарелку рубль [270, с. 237; АО 16, с. 190]. У южных карел, по Н. Ф. Лескову, невеста нередко сама выпрашивала ответные дары, и поезжане давали ей деньги [114, с. 508]. По другим сведениям, вообще возможен был обратный порядок действий: сначала невеста, причитывая, собирала от поезжан деньги — «посошь» и лишь затем приносила подарки [78, № 99].

По обычаю, невестина сторона должна была одаривать всех поезжан, в связи с чем у южных карел, как известно, было принято даже согласовывать заранее количество даров. Однако одаривание не всегда носило поголовный характер, и подарки вручались при выводном столе уже нередко довольно узкому кругу лиц, в который входили лишь основные свадебные чины и наиболее близкие родственники жениха: патьвашка (у южных карел — главные дружки), шуаяннайни, отец, крестный отец и т. п. Основная же часть подарков родственникам жениха раздавалась позднее — после перехода новобрачной в дом мужа.

Привод невесты к столу был одним из наиболее торжественных обрядов выводного стола. В карельской свадьбе он известен под многими названиями: с. к. *kačotus* — «смотрины»; *vajehus* — «обмен»; лив. *vuidandu* — «выданье» и т. п. Содержание обряда сводилось в основном к следующим действиям: собственно смотрины, обмен дарами между женихом и невестой (обмен мог происходить и в другое время), выдача невесты жениху (у южных карел она часто была уже окончательной). Для упрощения будем весь обряд называть смотринами.

Смотрины устраивали обычно в первой половине пиршества. Едва приступив к угощению, поезжане, и особенно патьвашка, начинали требовать невесту. У сегозерских карел патьвашка стучал при этом в стену, в воронец или в потолок своим посохом. Однако сторона невесты не спешила вести ее к жениху, и требования поезжан становились все нетерпеливее.

Северокарельские варианты смотрин типа *kačotus* мы уже рассматривали: наряженную невесту отгораживали занавесом и, по-

лучив выкуп, показывали жениху; жених и невеста после этого обычно обменивались дарами.

Другой тип смотрин был распространен у большей части карел, и даже у северных карел он был известен (наряду с *kačotus*) как особый обряд — *vajehus* — «обмен» или, по Г. Р. Державину, «размена» [48, с. 179]. К такому типу смотрин относится, например, следующий, широко распространенный вариант привода невесты. Невеста со спутницами и вся ее родня становились в ряд неподалеку от входной двери; напротив них, ближе к большому углу, вставал жених с поезжанами (или хотя бы с патьвашкой и шуаяннайни). Затем стороны начинали сходиться, но сближение постоянно прерывалось горячими и долгими пререканиями, просьбами и отговорками, уговорами и отказами, так как стороны упорно рязались из-за каждого вершка пути, спорили о том, чей черед продвигаться. И когда та или иная сторона делала, наконец, очередной шаг вперед, то старалась, чтобы он был как можно короче.

Таким образом, церемония сближения могла продолжаться довольно долго — иногда около часа, доставляя большое удовольствие зрителям, которых на время смотрин набиралось в избу особенно много. В конце концов жених и невеста оказывались друг перед другом. Встреча происходила примерно посередине избы [78, № 100; 314, с. 53; АО 16, с. 169; НА 19, с. 21; НА 24, с. 127, 128; ФОН, № 541/2].

Довольно широко известен был у карел (в основном северных) другой вариант этого же типа смотрин. Особенность его заключалась в том, что жених должен был делать выбор из числа подставных невест: сначала в несколько рядов становились попарно или по трое девушки, позади них ставили невесту со спутницами, и все вместе начинали постепенно, кланяясь после каждого шага, приближаться к жениху. Когда первый ряд доходил до жениха, у него спрашивали: «Эта ли будет твоя?» (*Onko tämä šiule tuleva?*). Жених отвечал отрицательно, давал девушкам денег, и они расступались, открывая путь следующей паре. Вопросы и ответы, а также плата девушкам повторялись снова — до тех пор, пока перед женихом не оказывалась сама невеста, закрытая платком. На этот раз жених отвечал утвердительно: «Эта — наша» (*Tämä on minä*) [378, с. 634, 636; КЭв, № 24; НА 6, с. 13; НА 14, с. 19]. В реальном быту встречались, конечно, и другие варианты смотрин.

Смотрины завершались обычно тем, что жених сажал невесту рядом с собой за стол. В Южной и Средней Карелии было принято сажать обоих на подушку, которую специально подавали к этому моменту [154, № 11; НА 22, с. 37; НА 25, с. 342; НА 27]. У северных карел в 1850—1870 гг. невеста садилась на колени жениху [56, с. 107], но в более поздних сведениях этот обычай уже не зафиксирован. Спустя некоторое время плачье уводило невесту снова к матери и, причитывая, жаловалась ей, что чужа-

чин, т. е. жених, обижает девушку и что она вынуждена покориться чужой воле [56, с. 107; 270, с. 238; АО 16, с. 191, 192; НА 9, с. 15].

У значительной части карел (преимущественно у южных и сегозерских) после привода невесты к столу приступали к последнему этапу угощения, в котором могли участвовать и жених с невестой, либо сразу начинали собираться в путь, особенно если предстояла поездка на венчание. Однако у северных карел обряды выводного стола приводом невесты к столу еще не заканчивались. Напротив, увод «обиженной» женихом невесты обратно к матери и прочим родственникам давал толчок для возобновления прощального причитывания.

Тем временем, пока невеста прощалась, обрядовое пиршество продолжалось. При этом в отличие от общепринятого у большинства карел выводного стола, носившего по существу непрерывный характер, у северных карел пиршество в доме невесты могло время от времени прерываться по мере исполнения основных обрядов. Так, после окончания смотрин поезжане могли, торжественно попрощавшись, на какое-то время покинуть дом невесты — уйти в дом жениха или просто выйти в сени либо на крыльцо. Там патьвашка еще раз спрашивал жениха, не передумал ли тот жениться. Жених в ответ кланялся и просил продолжать свадьбу [225, с. 115; 378, с. 638, 640; АО 16, с. 171]. Если поезжане уходили в дом жениха или хотя бы на «фатеру», то они приглашали невестину родню прийти в гости (*kostih*), в Юшкозере — на винопитие. О визите родственников невесты к жениху уже говорилось ранее, поэтому здесь лишь добавим, что таких гостей — «винопийц» — называли еще и «звальщиками» (*kutšut*), ибо после небольшого угощения, предложенного стороной жениха, они, уходя, звали поезжан явиться за невестой [225, с. 115; 270, с. 239; 378, с. 640; НА 27. Ср.: 264, с. 11]. Каждый раз, возвращаясь в дом невесты, поезжане чинно здоровались с невестинной родней. Патьвашка спрашивал, по-прежнему ли намерена невеста выйти замуж и по-прежнему ли родня согласна ее выдать [225, с. 115; 378, с. 640].

У северных карел после смотрин обычно совершался выкуп невесты, известный как уплата «денег за голову». Обычай выплачивать при выводном столе выкуп за невесту был известен и у карельского населения районов Иломанси и Суйстамо [314, с. 53; 336, № 69].

Другим обрядовым действием, посвященным закреплению брака и совершавшимся у ряда этнографических групп карел во время выводного стола, являлось рукобитье. Впрочем, это название не везде соответствовало действительному содержанию действия. Так, по Н. Ф. Лескову, рукобитьем — «кядэн ишку» (транскрипция Лескова) — называлась сложная церемония, содержащая благословение вступающих в брак, выданье и обмен дарами,

тогда как собственно рукобитье, т. е. битье по рукам, могло вообще не происходить [114, с. 507]. В некоторых местностях рукобитье сочеталось с выплатой «головных денег» и богомолем, как например в Иломанси и Суйстамо, где отец невесты бил по рукам с женихом, причем все действие совершалось до начала (или в начале) пиршества [282, с. 91; 314, с. 53; 336, № 69]; аналогичный обычай был известен в середине XIX в. и у повенецких карел, только без уплаты выкупа [77, № 9]. Рукобитье обычно дополнялось характерным действием, закреплявшим сам факт сделки. Так, в Суйстамо найтинмиес ударял лучиной по стене и громогласно объявлял о совершении сделки [336, № 69]. В Пряжинском районе главный дружка колотил палкой по воронцу, объявляя о рукобитье [78, № 99]. У сегозерских карел кричали зрители: «Слышали, видели, рукобитье прошло!» [77, № 9].

В обрядности выводного стола у южных карел часто выделялось в особый обряд совместное благословение невесты и жениха (в отличие от благословения одной невесты, происходившего во время ее прощального причитывания). Само благословение совершалось в основном так же, как и при обряде скрепления.

Наконец, все необходимые обряды исполнены, пиршество выводного стола закончено. Оставалось увезти невесту в дом жениха. Но для этого должна была состояться окончательная передача ее жениху — собственно выданье. У значительной части карел, особенно у южных, обряд привода невесты к столу (названный нами смотринами) часто оказывался по существу последним вручением, так что особой выдачи больше не требовалось. У северокарельского населения выданье было принято приурочивать к окончанию выводного стола и даже к моменту отправления свадебного поезда в обратный путь. Наибольший интерес для нас представляет северокарельский вариант, ибо здесь выданье выделялось, как правило, в особый обряд.

### Выдача невесты жениху

Выданье (с. к. *vuitamini*, *vuidanda*; лив. *vuidandu*) являлось еще в начале XX в. самым важным обрядом свадебного ритуала, так как только после вручения невесты жениху брак считался вступившим в силу. Вплоть до этого момента брачный договор еще мог оказаться расторгнутым в случае появления более желательного претендента на руку невесты, который уводил ее «на уголке платка» или (как у сегозерских и южных карел), предварительно сговорившись, умыкал ее [47, с. 11; 304, с. 34; 378, с. 671; 384, с. 221, 222; НА 27].

Обряд выданья у северных карел было принято совершать на дворе, тогда как у остальных карел невесту выдавали тут же, в избе, во время выводного стола.



Поезжане выпроваживались из избы общим для всех северных карел способом. Как уже говорилось, исполнение обряда окручения сопровождалось традиционной песней-руной «Ради чего сидишь, отцовский сын», комментирующей весь процесс — одевание невесты, заплетание кос, надевание головного убора замужней женщины. Одновременно с окончанием обряда певцы объявляли жениху, что невеста уже одета, и обращались к поезжанам с приказом [265, с. 140. Пер. наш. Ср.: 21, с. 60; 52, с. 160; 91, с. 86]:

Pois poijat, ulos urohot,  
Pihalla pitimmät miehet...

Прочь, парни, вон, герои,  
На двор, самые высокие мужчины...

Поезжане, услышав долгожданные слова, вставали, крестились и, сказав на прощание «оставайтесь здоровы» (Jeäkeä terveheksi), в обычном порядке направлялись к выходу. В дверях им нередко приходилось еще платить отступное — мелкую серебряную монету или даже рубль, если кто-нибудь из родных невесты, взявшись за дверную ручку, не выпускал из избы [270, с. 241; 378, с. 666; КЭв, № 54].

Перед уходом патьвашка заворачивал в скатерть (если это не было сделано раньше) лежавшие на столе хлеба, икону, солонку, завязывал все это лентой или полотенцем в узел, который сам (либо кто-то другой из поезжан) выносил из избы. Выйдя на двор, поезжане становились в ряд, лицом к избе. Патьвашка и шуаяннайни вставали рядом с женихом; первый — слева, вторая — справа [359, т. 1, № 1624; НА 17, с. 201]. В Юшкозере принято было расстилать под ноги жениху шубу или тулуп.

В доме в это время запеваля [378, с. 668. Пер. наш. См. также: 21, с. 60; 265, с. 141—145]:

Männös myyven, myöty neiti,  
Kansan kaupattu kanani,  
Kun olit rakas rahoih,  
Kiivas kihlojen ottoh,  
Käpä's kättäh antamah!

Иди тоже, проданная дева,  
С народом, купленная курочка,  
Коль позарилась на деньги,  
Поспешила взять залоги,  
Прытко руку подавала!

Отец или кто-нибудь другой из родственников выводил невесту из избы. На дворе представители невестинной стороны становились в ряд напротив поезжан. Невесту ставили перед женихом, и отец вручал ему из рук в руки платок, за кончик которого она держалась. По сведениям середины прошлого века, патьвашка выступал в этой церемонии в качестве посредника, принимая платок первым и передавая его жениху [225, с. 115]. В тех случаях, когда невесту выводили на двор под руки, а не за платок, жених подавал ей свой, предварительно обернув им правую руку; невеста бралась за уголок платка левой рукой (не снимая варежки) [АО 16, с. 202; АО 1 в, с. 161, 162].

К характерным особенностям выданья у северных карел относился также обычай сопровождать этот обряд традиционными



Рис. 9. Жених проверяет, здорова ли невеста. Инсценировка в пос. Калевала, 1967 г. Фот. автора.

советами и наставлениями, которые адресовались либо жениху, либо невесте; жениху, например, советовали проверить невесту — здорова ли она и вообще не подменена ли (рис. 9), наказывали беречь жену и обучать «по-хорошему» новым для нее порядкам. «Мы воспитывали на свой лад, теперь ты воспитывай на свой», — говорится в варианте наставления, записанном в 1894 г. в районе Калевалы. «Учи сперва добрым словом, если слова не послушается, ударь соломиной, если не будет слушаться, посеки прутиком и т. д. Но голову не губи. Родня наша большая, мы будем разыскивать» [270, с. 242. См. также: 21, с. 49; 275, с. 167—168; 378, с. 670; НА 9, с. 24—25. Ср.: 162, с. 72]. В районе Кестеньги отец невесты тоже предостерегал новоявленного зятя и его родных: «Я выдаю здоровую, а ломаете ей руку, я потребую руку за руку, ломаете ногу — потребую ногу за ногу» [НА 12, с. 11. См. также: 303, с. 86—87; ФОН, № 831/1].

Вообще прозаические варианты наказа жениху зафиксированы у северных карел довольно широко, причем наиболее ранняя запись была сделана еще Г. Р. Державиным [48, с. 180]. Наказ невесте имел сравнительно мало вариаций, по крайней мере в прозаической форме. В большинстве случаев они сводились к советам почитать обычай семьи мужа, быть послушной и трудолюбивой, но в то же время и от мужа требовать трудолюбия [270, с. 242; 359, т. 1, № 1623; НА 9, с. 24, 25. Ср.: 48, с. 180].

Наряду с прозаическими наказами жениху и невесте широко бытовали традиционные песни-наставления, содержавшие обстоя-

тельные рекомендации относительно того, как должен муж заботиться о молодой жене и как должна вести себя молодуха. В обобщенном и обработанном виде варианты песен Э. Леннрот включил в «Калевалу» [87, 276].<sup>22</sup> В доме невесты песни обычно исполнялись особыми певицами, чаще всего из числа ее родственниц, но, по некоторым сведениям, наставления могли петь и мужчины [265, с. 158; 275, с. 168; 378, с. 670]. Кроме певцов со стороны невесты, иногда со своими наставлениями выступали также певцы со стороны жениха [НА 14, с. 20].

В отличие от описанного выше северокарельского обряда выданья у большинства карел невесту вручали жениху при выводном столе, и происходило это в сущности еще в ходе смотрин. С таким обстоятельством связано различие в исполнении заключительного (из цикла обрядов выводного стола) обрядового действия — выхода поезжан из дома невесты: у северных карел поезжане выходили на двор одни, у прочих этнографических групп карел вместе с поезжанами уходили и невеста, и ее провожатые. Существенные отличия имелись и в обрядности, так как в Южной и Средней Карелии выход поезда из дома невесты обставлялся значительно сложнее, чем в Северной.

### Проводы свадебного поезда

По окончании трапезы и сопутствующих выводному столу обрядов свадебники — поезжане и провожатые с невестиной стороны — одевались, молились и шли один за другим вокруг стола. Патьвашка (клетник, дружка и т. п.) с посохом или кнутом шагал впереди, следом двигался жених, ведущий за руку невесту, за ними — поезжане и, наконец, провожатые. Проходя мимо солонки, каждый брал щепотку соли и клал в рот — «от порчи» [78, № 100; НА 27]. Обычно стол обходили кругом трижды, по солнцу [78, № 100; 323, с. 24; 336, № 74; 356, с. 64; НА 3, с. 57; НА 5, с. 40]. Как известно, подобный обычай широко бытовал в прошлом у многих народов, и особенно у великорусов, от которых, возможно, его переняли карелы [ср.: 162, с. 124, 143; 195, с. 193, 194; 268, с. 270; 321, с. 115].

Закончив обход стола, дружка (например, у олонечких людей), размахивая кнутом налево и направо, направлялся к выходу. Толпа зрителей поспешно расступалась перед ним, остерегаясь попасть под удар его кнута, ибо считалось, что такие удары могут быть очень опасными. Переступая порог, жених и невеста старались не задевать его своей одеждой во избежание порчи [72, с. 119; 154, № 11].

<sup>22</sup> Наставление жениху — руна 24, ст. 5—264; наставление невесте — руна 23, ст. 15—478. Варианты песен-наставлений см. также: [265].

К тому времени, когда участники свадьбы выходили из дома, лошади (если предстояла поездка на лошадях) уже стояли запряженными. Однако прежде чем поезду отправляться в путь, следовало совершить еще один важный обряд — отпуск свадьбы.

Отпуск, исполнявшийся при отправлении свадебного поезда из дома невесты, считался самым ответственным и обязательным из обрядов оберегания. В отличие от остальных отпусков, которые в реальной практике зачастую выпадали из ритуала, этот обряд продолжал непременно выполняться еще в 1920-е гг.

Основная функция обряда — магическое оберегание брачущихся и поезда в целом [ср.: 268, с. 270; 353, с. 101] — отражена в названиях, под которыми он известен у карел. Наряду с наиболее распространенным названием «оберегание» (*varotus*) в некоторых местностях применялись такие, как «оберегание на свадьбе» (*svoadboloiš varoanda*) [НА 1, с. 226], «отправить свадьбу» (*svuad'bon työndäv*), «отпустить свадьбу» (*piästäv svuadib*) и др. В районе Вокнаволока, по сведениям 1900-х гг., обряд отпуска назывался «выданье» (*vuitaimini*) [АО 1в, с. 163—165]. Это, видимо, вызвано тем, что у северных карел отпуск по существу сливался с вручением невесты жениху и мог рассматриваться уже не только как оберегание, но и как религиозно-магическое закрепление вступившего в силу брака.

Детальное описание одного из северокарельских вариантов отпуска составили К. Ф. Карьялайнен и И. К. Ипха. «Патьвашка, — пишут они, — берет три маленьких камня, кладет их треугольником на землю и накрывает сковородой. Поезжане собираются вокруг этих оберегов. Каждый ставит правую ногу на сковороду, и все вместе прижимаются друг к другу головами. Патьвашка берет в правую руку топор, в левую — горящие лучины. Часто он берет еще и нож в зубы. Но все-таки сначала, хотя обряд и является языческим, крестится трикратно на северо-восток. И начинает с восточной стороны обходить вокруг поезжан, чертя топором борозду по земле и приговаривая при обходе „слова патьвашки“. (Текст заклинания опускаем. — Ю. С.).<sup>23</sup> Обход совершается трижды. Каждый раз, дойдя до восточного края группы, патьвашка вбивает топор в землю и, крестясь на восход солнца, молится. Пройдя третий круг, он проносит топор и горящий факел над головами поезжан, швыряет топор в сторону и разбрасывает лучины по двору» [270, с. 242—244].

У северных карел патьвашка оберегал только поезжан вместе с выданной им невестой или реже — только брачущуюся пару. У прочих этнографических групп карел отпуск устраивали всему свадебному поезду, в состав которого включались и провожатые со стороны невесты; более того, оберегали даже лошадей. Общепринято было при совершении отпуска проходить два круга по солнцу, третий — в обратном направлении.

<sup>23</sup> Вербальная магия карел изучена слабо и нами здесь не рассматривается.



По завершении отпуска поезжане и провожатые со стороны невесты рассаживались по саням (зимой), в лодки (летом, если предстоял водный путь) или отправлялись пешком. Жених должен был поднять невесту и посадить в сани либо в лодку. Лишь у северных карел родня невесты после отпуска обычно возвращалась в избу.

Проводами свадебного поезда завершалась свадьба в доме невесты. Дальнейшее развертывание ритуала происходило главным образом уже в доме жениха, куда свадебное действие переносилось одновременно с поездом. Рассмотрению обрядов этого заключительного цикла посвящается следующая глава.

\* \* \*

При всей внешней статичности рассмотренного в данной главе обрядового цикла ему был свойствен глубокий внутренний динамизм, обусловленный главным назначением обрядов выводного стола — подготовить кульминационный момент ритуала, каковым считалось вручение невесты жениху. При этом последовательность обрядовых действий, их взаимосвязь достаточно строго определялись традиционным сценарием свадебного ритуала. Единую для всех этнографических групп карел обязательную основу цикла составляли следующие обряды: прием поезжан; пиршество выводного стола; прощание невесты с родным домом и родней; окручение невесты; выданье; отпуск и проводы поезда. Эту основу в зависимости от местных традиций и от конкретной ситуации могли дополнять такие обряды, как прощание невесты с девичеством (включая девичью баню), смотрины, сбор «пособи» (в том числе путем сбора на чарку), обмен подарками между женихом и невестой, одаривание поезжан и др. Длительность цикла в целом тоже зависела от конкретной ситуации (например, от того, предстояло ли ехать на венчание). Особую разновидность представляли собой сокращенные варианты ритуала, которые были довольно обычны для северных карел и в которых обряды выводного стола следовали сразу же за сватовством. В таких вариантах исполнялись, как правило, лишь самые непереносимые обряды, да и те часто носили форсированный характер.

В то же время даже наиболее полные, идеально выполненные варианты *ottokerta* у разных этнографических групп карел имели более или менее значительные региональные особенности. Наиболее важное отличие северокарельского варианта от всех прочих заключалось в обычае совершать обряд окручения невесты во время выводного стола. Эта, а вместе с ней и ряд других особенностей подобного рода позволяют рассматривать северокарельские варианты как самые архаичные, тогда как о южнокарельских вариантах, напротив, можно сказать, что они претерпели весьма сильную эволюцию (в частности, под влиянием северорусской свадьбы).

## Глава 5

### СВАДЬБА В ДОМЕ ЖЕНИХА И ПОСЛЕСВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ



#### Поезд новобрачных

Прежде чем приступить к описанию свадьбы в доме жениха, необходимо еще раз вернуться к некоторым вопросам, касающимся свадебного поезда — его состава, порядка следования и др., ибо доставка молодухи в дом мужа занимала в свадебном ритуале карел, как и других народов, исключительно важное место.

Состав поезда с новобрачными у северных и южных карел значительно различался. У последних (включая сюда и сегозерских карел) поезд состоял из собственно поезжан и провожатых с невестинной стороны, тогда как у северных карел родня невесты отправлялась вслед за поезжанами лишь спустя некоторое время (около часа) после их отбытия. Впрочем, северные карелы допускали отклонения от этого правила: если до деревни жениха было далеко, провожатые (с. к. *myötämäniijäiset*, *myöäizet*; лив. *myöäzet*; люд. *myöäžet*, *myöäžnikad*) могли вообще не ездить [ФОН, № 831/1; 378, с. 672] или же составляли единый поезд с поезжанами. При совместной поездке провожатые ехали в конце поезда. Число их обычно вдвое превышало число поезжан. Мать невесты, а в ряде местностей и отец не ездили провожать ее. Не принято было также отправлять провожатыми незамужних родственниц невесты, хотя это ограничение, по-видимому, нестрогое [125, с. 226]. Подобное ограничение — «девицы провожать невесту не ездят» — известно и в северорусской свадьбе [123, с. 119].

Характерные различия между северными и южными карелами обнаруживались в обычаях, определявших положение невесты в поезде. У северных карел невеста должна была с момента выдачи ее жениху не разлучаться с ним: они даже держались за один платок, особенно если приходилось идти пешком (рис. 10), в санях или в лодке они сидели рядом, при этом по правую сторону от невесты усаживалась шуайннайни. У южных карел жених с невестой ехали вместе только после венчания, а по пути в церковь сидели порознь — каждый в своих санях. Такой обычай был широко распространен среди разных этнографических групп карел (в том числе тверских и валдайских), так же как и среди вепсов, коми и северных великорусов [95, № 5; 136, с. 122, 123;



Рис. 10. Поезжане с невестой отправляются в дом жениха. Инсценировка в пос. Калевала, 1967 г. Фот. автора.

162, с. 78, 79; 305, с. 165, 256; 310, с. 53, 54; 312, с. 27; 381, с. 205]. Примечательно, однако, что вариант, аналогичный северокарельскому, судя по некоторым сведениям, практиковался еще в конце XIX—начале XX в. и у южных карел [78, № 100; ФОН, № 303/1, 461/4]; это дает нам основание считать несомненным повсеместное бытование его у карел в сравнительно недалеком прошлом.

Возглавлял поезд патьвашка, который часто являлся также возчиком у новобрачных (Калевала, Лоухи, Ругозеро). Подобное же положение было известно кое-где у южных карел, хотя чаще все-таки молодых вез отец жениха, крестный либо вообще особый кучер [78, № 100; ФОН, № 461/4; 541/2]. У северных карел в тех случаях, когда поезд двигался пешком (если жених и невеста жили в одной деревне), шествие замыкали певички [274, с. 22; 359, т. 1, № 1695; НА 15, с. 54].

Нельзя не отметить особенности поведения двух наиболее значительных чиннов свадебного поезда — патьвашки и невесты.

Патьвашка, как известно, должен был бдительно охранять свадьбу от всякого зла. Поэтому, заметив что-нибудь неладное (например, если лошади вдруг почему-либо заупрямятся), он начинал неистовствовать, хлестать по дороге кнутом или посохом, произносить соответствующие заклинания, насылая ответную порчу на подозреваемого недоброжелателя [ср.: 21, с. 49; 303, с. 87; 372, с. 61; ФОН, № 541/2].



Рис. 11. Лодка с поезжанами подходит к берегу. Невеста непрерывно кланяется. Инсценировка в пос. Калевала, 1967 г. Фот. автора.

Невеста на всем пути от родного дома до дома жениха должна была кланяться [77, № 10; 78, № 100]. Особенно необходимо это было делать во время проезда через деревни. Причем имеются сведения, что вместе с невестой кланялись все женщины в поезде [78, № 100]; у северных карел невесте следовало особенно кланяться при поездке на лодке (рис. 11). Поклоны преследовали совершенно определенную цель — демонстрация покорности и почтительности должна была, по-видимому, смягчить возможную агрессивность со стороны злых людей и духов. Таким образом, невеста, несмотря на то что она находилась вместе с женихом под охраной патьвашки, принимала еще и свои меры предосторожности. Надо заметить, что эти меры отнюдь не являлись особенностью только карельской свадьбы: подобные приемы широко известны также в северорусской и белорусской свадьбах [42, с. 8; 67, с. 18; 80, № 87; 232, с. 397].

Движение поезда сопровождалось, как правило, стрельбой: стреляли при отправлении от дома невесты (обычно делались три выстрела), при встрече в доме жениха, а у северных карел стреляли еще и в пути [АО 16, с. 211]. Кроме того, на пути следования поезда с молодыми было принято зажигать «огни», «маяки» (с. к. *tulet, majakat*); топливом служили старые берестяные кошельки, снопы или пучки соломы, сухие веники. У южных карел



применялись также дрова, которые заранее складывались у дороги в костры-клетки [ФОН, № 541/2; НА 27]. С устроителями «маяков» жених обычно расплачивался вином или связкой баранок, реже — деньгами [275, с. 171; 378, с. 676, 677; ФОН, № 541/2; НА 23, с. 202].

По пути следования поезда нередко возникали препятствия — «айда» (с. к. *aita*, *aida*; лив. *aidu*; люд. *aid* — «забор»). Соответствующие заставам в русской свадьбе, эти заборы устраивались довольно просто: через дорогу протягивалась либо веревка, либо жердь, на них развешивались (впрочем, далеко не всегда) ткани, полотенца и т. п. [378, с. 676, 677. Ср.: 136, с. 130; 213, с. 142; 345, с. 86]. Согласно обычаю, свадебному поезду нельзя было проезжать или проходить через заставу, пока сами устроители не снимали ее. Более позднюю модификацию этого обычая можно видеть в варианте, отмеченном, например, у ливвиков Колатсельги, где поезжане переезжали айду, не останавливаясь, лишь бросая на ходу деньги или вино [ФОН, № 461/4].

Пеший свадебный поезд двигался неторопливо, степенно. Зато на лошадях (зимой — на саниах, летом, если, конечно, позволяли дороги, — на телегах) ехали как можно быстрее.

Отличительной чертой свадебного поезда, особенно конного, была декоративность. Украшенная лентами, платками, полотенцами сбруя лошадей, праздничные наряды свадебников, повязанных к тому же кусками полотна, кумача, — все это придавало поезду весьма живописный вид; эффект дополнялся звоном колокольчиков и бубенцов, песнями, ружейной стрельбой и «маяками».

Не менее яркое и торжественное зрелище представлял собой свадебный поезд, плывущий на лодках. Так, И. В. Оленев рассказывает о флотилии из десятков лодок, украшенных платками и кусками яркой материи, развешенными на длинных шестах. «Впереди едут новобрачные, и каждая встречающая лодка сначала описывает круг около виновников торжества, а затем присоединяется к поезду» [146, с. 135—136]. С лодкой связан своеобразный обычай, зафиксированный, в частности, у калевальских, тунгудских и кондопожских карел и заключавшийся в том, что по прибытии к берегу жених с невестой оставались сидеть на своих местах (им отводилась средняя скамья — *pentturi*), а встречающие вытягивали лодку из воды и тащили (или несли) к самому крыльцу дома [146, с. 136; 206, с. 69; НА 27].

### Венчание

Прежде чем перейти к обрядам встречи поезда в доме жениха, остановимся на вопросе о месте и роли церковного венчания в карельской свадьбе, ибо этот обряд приурочивался обычно к моменту перехода невесты в дом мужа. Правда, место венчания

в составе карельского свадебного ритуала было неустойчивым и могло смещаться довольно значительно во времени в ту и в другую сторону. Так, венчаться могли еще до выводного стола, иногда даже за несколько дней до него. В таких случаях венчание рассматривалось лишь как верная гарантия того, что согласованный при сватовстве брак состоится наверняка. В то же время венчание еще не давало жениху и невесте права начинать супружескую жизнь до тех пор, пока не состоится собственно свадьба [270, с. 246; НА 27. Ср.: 14, с. 305; 231, с. 1; 253, с. 176; 266, с. 120].

Более часто венчание происходило уже после свадьбы — через несколько дней или даже лет [56, с. 106; 146, с. 133, 134; 225, с. 117; 270, с. 246; 304, с. 63, 104; 307; КЭБ, № 95; КЭВ, № 38]. Такие случаи были особенно характерны для северных карел и объяснялись рядом причин. Основная из них — формальное отношение к церковной обрядности и вообще к христианской религии. К церковному освящению брака, как подчеркивали многие наблюдатели и исследователи, карелы относились довольно равнодушно и венчались зачастую только из-за преследований со стороны властей [44, № 46; 56, с. 106; 143, с. 9, 10; 146, с. 133, 134].<sup>1</sup> Аналогичное положение, впрочем, имело место также у других прибалтийско-финских народов и даже у восточнославянских [57, с. 5; 140, т. 2, с. 280; 210, с. 136; 325, с. 208; 345, с. 50, 53]. Однако в Карелии население, вероятно, столь систематически нарушало церковные правила оформления брака, что в 1907 г. съезд олонецкого епархиального духовенства даже ходатайствовал перед синодом о предоставлении священникам права сокращать «лишняя формальности» и о снятии с них ответственности «за несоблюдение предбрачных предосторожностей» [133а, с. 1].

В то же время нельзя отрицать факт широкого проникновения церковной обрядности в традиционный свадебный ритуал карел. Особенно характерно это было для Южной и Средней Карелии, где, кстати сказать, венчание чаще всего совпадало с переходом невесты из родной семьи в семью жениха и где получил широкое распространение (под явным влиянием великорусской свадьбы) обычай разделять окружение — обряд перемены прически и головного убора у невесты — на две фазы, из которых вторая, заключительная, исполнялась уже после венчания [ср.: 37]. Кроме того, некоторая часть карельского крестьянства (и, по-видимому, не такая уж малая) относилась к церковному освящению брака как к совершенно обязательному акту.

И все же в целом карельскому населению Олонецкой и Архангельской губерний было свойственно пренебрежительное отношение к церковным обрядам. Этому способствовали и сами служи-

<sup>1</sup> Например, в конце XIX в. в дер. Нильмогуба Лоухского района супруги прожили вместе два года и лишь тогда обвенчались, когда приехал пристав и пригрозил разлучить их [КЭБ, № 95].

тели церкви, которые, судя по многим свидетельствам, обременяли население всяческими дополнительными поборами. Так, помимо обычной платы за венчание да за молебен — последний заказывали те, кто побогаче [125, с. 225], — полагалось доплачивать еще, например, «за люстру» — до 5 р. и, кроме того, делать разные подарки попу — полотенно на рубашку, полотенце — и сторожу — ситец, «платок на ключ» (avainpaitikka) [270, с. 232; 312, с. 27; 380, с. 164].

По-видимому, не случайно в описаниях карельской свадьбы обряду церковного венчания уделяется, как правило, очень мало места; это же, впрочем, свойственно источникам по вепской и ижорской свадьбе [321, с. 212, 337; 345, с. 186, 187]. Весьма характерно, что почти не упоминается венчание и в карельских свадебных песнях, хотя в южнокарельских заклинаниях (главным образом в записях, сделанных в северном Приладожье) сам факт отправления на венчание подчеркивается в ряде случаев [359, т. 2, № 1049—1053; 359, т. 7, № 4744, 4749 и др.]. Все же имеющихся сведений достаточно, чтобы заметить отсутствие сколько-нибудь существенных различий между тем, как совершался обряд церковного венчания в карельских районах и как — в северорусских. Отметим только, что, если венчание происходило до свадьбы, невесте тут же распускали косу и подвязывали волосы, и она носила такую прическу до выводного стола. Если же венчались в день выданья, то сразу после венчания невесту могли окрутить прямо при церкви [56, с. 107; 380, с. 166], хотя чаще все-таки обряд окручения происходил либо до отправления в церковь (северные карелы), либо уже по прибытии в дом новобрачного.

После венчания поезд обычно продолжал путь к дому жениха, причем с этого момента молодым уже всюду (в том числе у южных карел) полагалось ехать вместе. Лишь у некоторых этнографических групп карел (в основном у тверских) было принято еще в начале нашего века возвращаться с венчания в дом невесты, где возобновлялось пиршество и откуда лишь несколько часов спустя поезд с новобрачными отправлялся в дом жениха [245, с. 186; 311, с. 158; 312, с. 27; 380, с. 166]. Подобный обычай был известен и у других народов, например у северных великорусов, у белорусов, у коми [67, с. 20; 162, с. 83, 154; 136, с. 130]. Можно полагать, что в прошлом такой обычай распространялся кое-где также у северных карел; по крайней мере в конце XVIII в. Г. Р. Державин отмечал, что в Юшкозере после венчания поезд, хотя и заходил на некоторое время в дом жениха, возвращался вскоре в дом невесты продолжать свадьбу [48, с. 180. Ср.: 270, с. 233]. Но так как для карельской свадьбы рассматриваемого периода более общепринятым был обычай, согласно которому молодых везли после венчания в дом мужа, ограничимся лишь сказанным и перейдем к рассмотрению обрядности, относящейся к встрече поезда с молодыми.

## Прибытие поезда в дом новобрачного

Встреча молодых и всего поезда в доме жениха состояла в основном из одинаковых или весьма близких обрядовых действий, хотя некоторые региональные особенности, естественно, имели место.

Приближающийся свадебный поезд обычно издали давал о себе знать — выстрелами, звоном колокольчиков и т. п. Встречающие тоже отвечали стрельбой, зажигали «маяки». Этот момент хорошо описан О. Реландером: «Показался свадебный поезд — длинная вереница лошадей, запряженных в маленькие санки (kirjakorja); высоко взлетает пламя от горящих снопов соломы, лошади пугаются огня, встают на дыбы, ржут, поезжане кричат и дергают вожжи, большинство лошадей все-таки проносятся между огнями» [338, с. 19. Ср.: 114, с. 510]. Всех, кто при встрече поезда стрелял и зажигал огни, невестина сторона одаривала платками, кусками ткани или даже рубашками, полотенцами [НА 27].

Принятие новобрачных в дом происходило у южных и у северных карел с некоторыми различиями. У первых (как и у тверских карел) молодых обычно сразу завозили (или вводили, если поезд двигался пешком) на поветь, реже — во двор (с. к. и лив. tahn; люд. tahn), т. е. в нижний этаж хозяйственной пристройки, где размещались хлева [125, с. 228; 312, с. 27, 30; 382, с. 67; НА 27].<sup>2</sup> У северных, а также у сегозерских карел поезду полагалось остановиться перед крыльцом или взвозом и ждать, пока мать жениха встретит молодых и проведет в избу, причем в калевальских и кестеньских деревнях патьвашка даже ходил вызывать ее [274, с. 22; 378, с. 678; АО 16, с. 213; АО 1в, с. 174; КЭБ, № 99; НА 9, с. 25; ФОН, № 823/2]. В дер. Сельга (Сегозерье) в таких случаях наружные двери дома запирались, и жениху приходилось трижды стучать в дверь и просить, чтобы мать впустила в дом [НА 27]. В районе Ругозера молодые вместе с поездом вынуждены были ждать, пока стоявшие на крыльце (или на взвозе) женщины не пропоют песню «Миром ждали новолунья» (Miero vuotti uutta kuuta) [НА 27].

Варианты названной песни — она известна и как «Песня прибытия» (Tulijaisvirsi) — существовали на большей части территории расселения собственно карел (рис. 12) и обычно исполнялись не только в момент прибытия свадебного поезда, но и на протяжении всей церемонии ввода молодых в дом. Она отличается от других свадебных песен-рун большей разносторонностью содержания. Невесте, например, предлагают встать самой, без помощи «поднимателя», из саней или из лодки, хотя обычай требовал, чтобы жених поднял ее (рис. 13). Здесь же образно рассказывается, как заждались «прибирательницу» изба и сени,

<sup>2</sup> Аналогичный обычай отмечен у русских Заонежья [97].



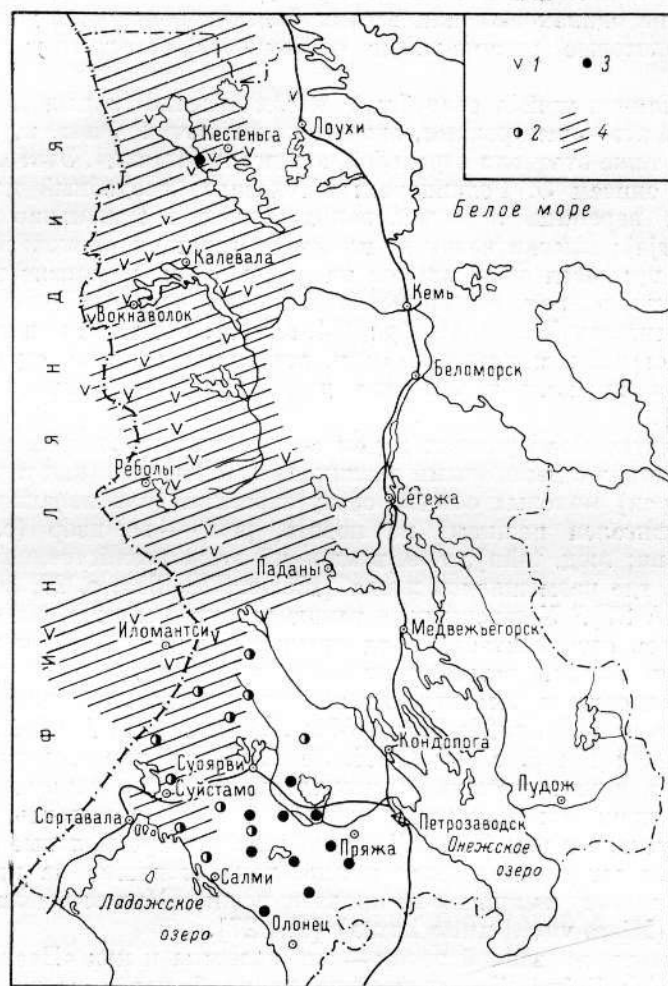


Рис. 12. Локализация сведений о бытовании некоторых традиционных свадебных песен и заклинательных рун.

1 — песня «Летел орел с северо-востока»; 2 — фрагмент этой песни — заклинательная руна; 3 — песня «О сватовстве кузнеца Илмояллинена»; 4 — песня «Миром ждали новолунья».



Рис. 13. Жених поднимает невесту из лодки, шуаяннайни и патьвашка помогают ему. Инсценировка в пос. Калевала, 1967 г. Фот. автора.

«подавальщицу сена» — корова, ягненок и лошадь, в хвалебных тонах описываются дом жениха и сам жених (особенно подчеркиваются его деловые качества), тут же величают весь свадебный поезд и персонально патьвашку, шуаяннайни, невесту. Подробный текстологический анализ вариантов песни содержится в монографии У. Холмберг-Харва [265, с. 162—200]. Имеются публикации текста с русским переводом [21, с. 60—64; 91, с. 88—91. См. также: 87, руна 25, ст. 41—242].

В Южной и Средней, а отчасти и в Северной Карелии было принято для встречи молодых расстилать на крыльце или на повети холст [ср.: 195, с. 199], ситец либо сукно, которые протягивали дорожкой до самого порога избы [40; 72, с. 120; 77, № 10; 154, № 11; НА 2, с. 64; НА 3, с. 57; НА 16, с. 185; НА 19, с. 22]. По ней могли идти только молодые. У некоторых этнографических групп карел (ведлозерские, суйтамские, валдайские) вместо холста под ноги жениху и невесте передко клали шубу мехом вверх, иногда ею покрывали порог [206, с. 150; 260, с. 396; 272, № 104; 336, № 71; 381, с. 205; 382, с. 67; НА 23, с. 202; ФОН, № 303. Ср.: 68, т. 2, с. 854; 140, т. 2, с. 75, 285; 345, с. 141].

Основное действие обряда — встреча новобрачных матерью жениха (в вариантах матерью и отцом) — было по существу одинаковым у большинства карел и в то же время имело очень много общего с соответствующим обрядом русской свадьбы. Так, для встречи молодых у карел (за исключением лишь северных и фин-

ляндских) было принято надевать вывернутую наизнанку овчинную шубу [114, с. 511; 125, с. 228; 206, с. 150; 305, с. 268; НА 24, с. 132; НА 25, с. 343]. Аналогичный обычай, как известно, бытовал у ряда финноязычных народов, у великорусов и белорусов [50, с. 283; 67, с. 22; 84, с. 176; 162, с. 85, 127, 268, с. 251].

Еще более общепринятым был обычай осыпать новобрачных ячменем; помимо ячменя, для этой же цели южные карелы применяли куриное перо, карелы северного Приладожья — хмель, лютики — рожь, овес, иногда горох. Обычно мать жениха выходила с чашей ячменя навстречу молодым и, пока они поднимались по лестнице, бросала в них троекратно зерно, приговаривая: «Не жито сею, счастье сею» (En kylvā ozua, kylvān ozua — ливвиковский диалект). Аналогичные формулы, сводящиеся к сопоставлению ячменя (с. к. озга; лив. озгу; люд. озг) и счастья (оза), принято было произносить у всех этнографических групп карел [125, с. 228, 229; 378, с. 678, 680; АО 16, с. 214 сл.]. Из вариантов, имевших отклонения от общего содержания, следует отметить зафиксированную автором в районе Ребол формулу: «Сею ячмень, половину — в сыновья, вторую — в дочери» (Kylvān ozгаа, puollet pojiks, toizet tyttäriks) [НА 27].<sup>3</sup> Такой вариант вовсе не представляется случайным, ибо само по себе обрядовое осыпание новобрачных зерном и т. п. носило у карел, как и у многих соседних народов, характер магического (по Е. Г. Кагарову — карпогонического) действия, стимулирующего плодородие и вообще — богатство и счастье [84, с. 173; 207, с. 133, 134; 257, с. 44]. Подобное представление являлось основой обычая, согласно которому невеста ловила зерна в подставленную ладонь или в передник, — считалось, чем больше зерен она поймает, тем больше будет у нее счастья, а тверские карелы даже прямо приравнивали количество пойманных зерен числу будущих детей [135, с. 627; 312, с. 27, 28, 36]. Имеются сведения, что зерна ловила не только невеста — другие девушки тоже собирали их и затем хранили, поскольку считалось, будто они поднимают лемби [206, с. 139].

Вторым важным действием, сопровождавшим встречу молодых, было благословение их матерью жениха, а часто и отцом. Непременный атрибут этого обряда — хлеб (нередко с солонкой), а во многих случаях еще и икона. Хлеб троекратно при-

<sup>3</sup> Если в приведенном варианте речь идет явно о будущем потомстве новобрачных, то в некоторых других преследовалась цель повысить плодородие домашнего скота. Таков, например, вариант, записанный от сказительницы М. М. Хотеевой в 1937 г. [НА 9, с. 25. Пер. наш]:

Ozrat kylvān, onnen kylvān  
Omallaani pojallani,  
Omallaani min'jallani.  
Näin ruvekkah siat sikeytymäh  
Kasvamah karicat.

Жито сею, счастье сею  
Моему сыну,  
Моей невестке.  
Так пусть размножаются свиньи,  
Растут ягнята.



Рис. 14. Встреча новобрачных. Свекровь хлебом благословляет невестку. Инсценировка в пос. Калевала, 1967 г. Фот. автора.

кладывался к головам жениха и невесты. Сами же они кланялись (рис. 14) или даже вставали на колени; кое-где (например, у северных карел) молодым полагалось еще целовать икону [303, с. 88; 378, с. 678; АО 16, с. 214]. В то же время в местных вариантах благословение новобрачных имело свои более или менее значительные особенности. У северных карел мать жениха сначала обходила три раза с хлебом и иконой вокруг молодых, затем, благословив обычным способом, обнимала обоих и приглашала войти в дом [275, с. 174; 378, с. 678; АО 16, с. 214; НА 9, с. 25; ФОН, № 831/1]. У сегозерских карел и у людиков благословлять хлебом полагалось в рукавицах [НА 25, с. 342; НА 27].

Из обрядности, имевшей прямое отношение к встрече молодых, представляются достаточно существенными еще по крайней мере два обычая, хотя бытование их носило локальный характер. Один из них относился к людикам и ливвикам Кондопожского района, у которых, как, впрочем, и у соседнего русского населения, было принято поить молодых молоком (люд. rieskad maidod) тут же во время встречи — на лестнице или в сенях. Каждый из новобрачных поочередно отпивал три глотка [125, с. 229; 305, с. 166, 258. Ср.: 123, с. 118; 151, № 58; 227, № 125; 240, № 75; ГА, № 12]. У ливвиков и людиков Пряжинского рай-



она молодым тоже давали молоко и, кроме того, еще ягоды брусники, «чтобы дети были румяные и светлые», но делалось это уже после введения повобрачных в дом [40; 125, с. 241; 194; НА 3, с. 57; НА 24, с. 132; НА 27; ФОН, № 528/2]. Другой обычай зафиксирован главным образом у северных карел и отчасти у карел северо-восточного Приладожья (аналогия ему известна также у финнов Ленинградской области). Этот обычай требовал, чтобы невеста, после того как мать жениха благословит их, сразу одарила ее. Невеста держала наготове подарок свекрови и клала его затем прямо на хлеб [260, с. 396; 303, с. 88; 378, с. 680; КЭв, № 54; НА 18, с. 250; НА 27; ФОН, № 726/7. Ср.: 254, с. 49; 345, с. 143].

Поезжане в полном составе, соблюдая обычный порядок, входили в избу. Лишь у северных карел этот порядок несколько менялся: жених и невеста оказывались теперь вместе с патьвашкой и шуаяннайни во главе поезда. Войдя в избу, раздевались и проходили к столам. В доме жениха почетные места занимали провожатые (*myödäzet* и т. п.), тогда как родня жениха оставалась по другую сторону стола. Впрочем, у северных карел провожатые, как уже отмечалось, прибывали позднее, поэтому поезжане вместе с ожидавшей их родней могли располагаться за столом, чтобы подкрепиться, но только до прибытия провожатых, которым немедленно уступались почетные места.

Новобрачных обычно тоже сажали за стол. Только у ливвиков и людиков Пряжинского района существовал обычай сажать молодых сразу, как только они вошли в дом, на печь [78, № 100; 125, с. 240, 241; 194; НА 3, с. 57, 61; НА 19, с. 22; НА 27; ФОН, № 461/4, 464/6, 528/2, 718/11]. Мать жениха подавала им туда молоко и бруснику [ФОН, № 528/2, 718/11 и др.]; у ведлозерских карел молодым подавали пирог [НА 27; ФОН, № 464/6]. Сидение на печи не было продолжительным — пока чай готовят или пока столы накрывают. Интересно, что обычай сажать новобрачных на печь по приезду с венчания был зафиксирован В. Д. Ряговым также у тихвинских карел [ФОН, № 937/10].

С первыми же шагами новобрачной в доме мужа были связаны некоторые действия религиозно-магического характера, предпринимаемые ею для того, чтобы обеспечить себе благополучие в новой семье. Так, чтобы не оказаться в полном подчинении у мужа и особенно у его родни, невеста должна была, переступая порог избы, произнести формулу такого содержания: «Волк в избу, овцы — под лавку» (*Hukka pertih, lambahat laučan alla*) [135, с. 627; 359, т. 7, № 4928; АО 16, с. 215]. Аналогичные заклинания были известны также и у других народов, и в частности у северных великорусов, мордвы, вепсов; всюду они выражали одинаковое стремление молодой если не к власти в доме, то хотя бы к некоторому минимуму независимости [ср.: 50, с. 278; 76, с. 108; 136, с. 134].

Особый интерес представляют действия, объектом которых выступала печь. Едва войдя в избу, молодая бросала заранее положенную в рукавицу серебряную монету на печь или в запечье [125, с. 241, 269; 303, с. 88; 314, с. 53, 54; 357, с. 264; 359, т. 7, № 4919, 4928; НА 5, с. 41 сл.]. Первоначальный смысл подобного действия, рассматриваемого в этнографической литературе как жертвоприношение родовым покровителям [ср.: 84, с. 191; 268, с. 269; 303, с. 88; НА 1, с. 7], был в значительной степени забыт, хотя сам обычай еще в начале XX в. продолжал жить среди большинства карел. В народном представлении это обрядовое действие осознавалось уже лишь как покупка невестой «места» (или «земли») в доме мужа [АО За, с. 1768, 1975; НА 5, с. 41].

В ряде случаев невеста, бросая монету за печь, обращалась к матушке-земле [359, т. 7, № 4919. Пер. наш]:

Terveh maill manderill,  
Pyhän pellon piendarill,  
Muahueni, moamoseni,  
Ota vastaa tullutta ristikansaa!  
Anna rauhaa, tervehytt,  
Hyvää lykkyy myöðäkäymist.

Здравствуйте, земли-материки,  
Обочины священного поля,  
Земля моя, матушка,  
Прими пришлое крещеного  
человека!  
Дай мира, здоровья,  
Хорошей удачи, благополучия.

Подобные заклинания произносились обычно и при особых обрядах «здравствования земли», которые полагалось совершать в отношении новых членов семьи (новорожденных и невесток), чтобы «владыка земли» (*moan haldia*) был благосклонен к ним [326, с. 31; 359, т. 7, № 4917].

Еще в конце XIX—начале XX в. в обрядовой практике карел сохранялось много явлений, в которых обнаруживается связь с культом домашнего очага. В частности, характерным являлся обычай давать невесте или кому-либо из ее сопровождавших золу из очага родительского дома (в вариантах также землю из подполья) с тем, чтобы, придя в дом мужа, она могла высыпать ее, часто украдкой, в жароток, в голбец либо просто на пол [275, с. 175; АО 1г, с. 828; АО 3а, с. 1769 сл.]. Распространенное объяснение обычая — «чтобы молодуха не скучала по дому», но возник он, вероятнее всего, из стремления обеспечить невесте при вступлении ее в чужую семью защиту и поддержку со стороны духа — покровителя родительского очага; подобное толкование особенно напрашивается, если сравнить его с обычаем давать новобранцам и другим отбывающим из дома членам семьи ладанки с золой и т. п. [118, с. 101; 206, с. 103].

Размещение свадебников за приводным столом (так же, как и за выводным) у разных групп карел имело значительные расхождения. Места молодым отводились либо в большом углу [125, с. 249; 338, с. 19; НА 2, с. 64; НА 3, с. 57], либо у середины стола [95, № 5; НА 27]. Жених садился слева от невесты, которая все еще оставалась с закрытым лицом и в рукавицах. Кое-где жених тоже не снимал рукавиц и шапки [78, № 100;

272, № 104]. У карел, как и у соседнего русского населения, было принято сажать молодых на подушку [78, № 100; 125, с. 249; 381, с. 205; НА 2, с. 64]. Правда, невесте во время пиршества, особенно у северных карел, больше приходилось стоять за столом и раскланиваться, и в этом ей усердно помогала шуаяйнаини, которая не только заставляла кланяться невесту, но и сама кланялась вместе с нею [21, с. 50; 56, с. 107; 270, с. 244, 245; НА 27].

С появлением новобрачных за столом было связано довольно характерное обрядовое действие: над женихом и невестой на стене укрепляли принадлежавшие им иконы (или хотя бы одну невестину икону), поверх икон вешали полотенце или (в некоторых вариантах) патьвашкин кушак [378, с. 642, 685; НА 27].

### Обряды «приводного стола»

Свадебное пиршество в доме жениха, известное под названиями «празднество прибытия», «свадьба прибытия» и «стол прибытия» (*tulijaizet*, *tuloheät*, *tulostola*), у значительной части карел КАССР занимало сравнительно скромное место в свадебном ритуале. Традиционные представления о *tulijaizet* как обряде, относившемся не столько к основной части ритуала (таковой считалась собственно свадьба в доме невесты), сколько к его заключительному этапу, нашли отражение в ряде описаний карельской свадьбы. Так, некоторые наши информанты из Калевальского района считали нужным подчеркнуть: «Свадьба бывает в доме невесты, в доме жениха — приводной стол». Нередко в доме жениха вообще не устраивали свадебного пиршества, ограничиваясь, как и во времена Г. Р. Державина, лишь пиром у невесты [48, с. 180. См. также: 146, с. 133].

Мы не располагаем данными о соотношении односторонних (свадебный пир только у невесты) и двусторонних (пиры в обоих домах) свадеб у карел, однако даже по тем сведениям, что накоплены в архиве Общества финской литературы, односторонние свадьбы составляют (подсчеты М. Сармела) десятую часть [348, с. 101]. Названная цифра выведена суммарно, в общекарельском масштабе, и дает представление лишь о среднем, а не о действительном соотношении, которое не было одинаковым у северных и южных карел. Для первых односторонняя свадьба еще в начале XX в. — вполне обычное явление, тогда как среди вторых она, по нашим сведениям, была уже в сущности исключена. Характерно, что к южным карелам в этом отношении очень близки сегозерские и ребольские, которые свадебному пиршеству в доме жениха тоже придавали большое значение.

В ходе эволюции карельской свадьбы, протекавшей, в частности, под влиянием укреплявшегося патриархального семейного уклада, обрядность приводного стола претерпевала значительное

усложнение, а вес ее в ритуале все более возрастал. Одним из доказательств можно считать тот факт, что самая ответственная часть обряда окружения — окончательное изменение прически и надевание невесте головного убора замужней женщины — почти у всех этнографических групп карел в конце XIX — начале XX в. совершалась не при выводном столе, а при *tulijaizet* (рис. 5). Подтверждением служит и получившее широкое распространение стремление устраивать в доме жениха более богатое пиршество, чем в доме невесты, с соответственно умноженным числом почетных гостей (напомним, что провожатых обычно бывало вдвое больше, чем поезжан).

Пиршество в доме жениха мало чем отличалось от предшествующего пира в доме невесты, если не считать того, что стороны менялись ролями и что молодые в течение всего пира (или по крайней мере большей его части) находились за столом.

Угощение начиналось с чаепития. После чая приступали к ужину (или к обеду). Кушанья подавала на стол мать жениха. Ей помогали родственницы. Каждое новое блюдо сопровождалось поклонами невесты. Отец жениха (зачастую и патьвашка) потчевал гостей, он же угощал вином [275, с. 178; КЭБ, № 99; НА 19, с. 22]. Длительность пиршества зависела от количества и характера обрядов, сопровождавших его. При этом лишь некоторые из них имели прямое отношение к угощению, другие только приурочивались к приводному столу.

К первым можно отнести, например, угощение свадебников вином, обычно выделявшееся в особый обряд — «сбор на чарку» (с. к. *čarkka*, *čarkat*, *čarkanjuonti* — «чарка», «чарки», «распитие чарок»). Подносили вино сами новобрачные. Невеста (уже с открытым лицом) держала поднос с двумя рюмками. Жених наливал в них вино (или ягодный сок) и приглашал: «Приходите на чарку» (*Tulgua čarkalla*). Первыми в соответствии со степенью родства подходили провожатые, затем — родственники жениха; впрочем, имеются сведения, что сначала вино подносилось родителям жениха и другим его родственникам, а потом провожатым. Приглашенный отказывался пить, заявляя, что вино «горькое» (*kargie op*) или что «соринка попала» (*toppu op*), и лишь после того, как молодые поцелуются, выпивал рюмку и клал на поднос деньги (от гривенника до рубля) или, реже, какую-нибудь вещь. Таким образом, каждый, кому подносилась чарка, одаривал новобрачных [72, с. 120; 154, № 11; 280, с. 10; НА 12, с. 15, 16; ФОН, № 578, 580, 823/2 и др. Ср.: 126, с. 361; 218, с. 26].

У южных карел применялся, кроме сбора на чарку, еще один обряд собирания подарков новобрачным — «поздравительный стол» (*tervehytysstola*), устраивавшийся в завершение приводного стола или даже на следующий день. Основные действия этого обряда — благословение и одаривание новобрачных. Под воронцом устанавливался особый стол, на который клали хлеб с солью, икону и ставили пустую тарелку. Молодые вставали за стол, к ним



поочередно подходили родственники жениха (начиная с отца и матери) и провожатые. Каждый из подошедших благословлял молодых, прикладывая хлеб-соль к их головам, и, высказав соответствующее пожелание, оставлял на тарелке деньги. В некоторых местностях невесте полагалось целовать поздравляющего за каждую монету отдельно, и холостые парни для этого нарочно припасали мелкие деньги.<sup>4</sup> Любопытный обычай зафиксирован у карел северо-восточного Приладожья А. О. Гейкелем: после того как поздравитель — родственник жениха — благословлял новобрачных хлебом, они оба целовали его, а вслед за ними его целовали и все присутствующие родственники невесты. Таким образом, каждый представитель «рода» жениха обменивался поцелуями с каждым из провожатых, и это, очевидно, знаменовало установление добрых отношений между «родами» жениха и невесты [260, с. 396—397]. Поздравительный стол, как, впрочем, и сбор на чарку, оказывался обычно довольно длительной церемонией.

Однако сбор помощи новобрачным представлял собой лишь деловую сторону обоих обрядов, что же касается поздравления (или благословения), то его можно рассматривать как акт, выражающий общественное признание заключенного брака. Это видно по традиционным поздравительным формулам, в которых не только высказывались добрые пожелания молодым, но и констатировался сам факт вступления жениха и невесты в супружеские отношения. Отец и мать жениха, признавая новоявленную невестку, говорили, например, следующее: «Сын будь сыном, невестка будь невесткой, хорошо живите, хороших детей заводите» (*Poigu poijakse, nevesky neveskäkse, hyvin elämäh, hyvie lapsie suamah*). В основном такой же смысл имели и другие поздравления: «Будьте здоровы, будьте молодожены молодоженами, да хорошо живите» (*Olgua terveheny, molodoid molodoinnu da eläkkiä hyvin*) [125, с. 230, 258—259; НА 24, с. 135—136; НА 27].

### Смотрины молодухи

Один из важнейших обрядов, исполнявшихся обычно во время приданного стола, — смотрины молодухи. В конце XIX—начале XX в. только среди северных карел сохранялся обычай заплетать невесте волосы в две косы и надевать головной убор замужней женщины еще до выдачи ее жениху, тогда как среди прочих этнографических групп карел при сборах невесты к венцу принято было совершать лишь начальную часть окружения — расплетание девичьей косы. В дом жениха невесту вводили, хотя и закрытую платком, но с распущенными волосами, что никак не соответствовало ее новому положению замужней женщины. Поэтому прежде

чем устраивать смотрины, невесту приводили в подобающий для молодухи вид, т. е. окручивали ее в полном смысле слова.

Значение и основное содержание обряда окружения оставались одинаковыми, где бы он ни совершался. Тем не менее перенесение действия в дом жениха внесло в обряд соответствующие изменения, которые особенно бросаются в глаза, если сравнивать между собой оба варианта — северокарельский (окручение в доме невесты) и свойственный всем другим этнографическим группам карел (окручение в доме жениха). Различия имеются даже в самом характере исполнения обряда. В первом варианте окружение, сопровождавшееся пением и причитыванием, представляло собой один из наиболее эмоциональных моментов ритуала, к тому же оно происходило публично. Во втором варианте голову молодухе убирали в спокойной, без причитывания, обстановке, чаще всего в горнице или клетке, куда невесту уводили вместе с женихом сразу после первого чаепития и где с ними находились лишь одни исполнительницы обряда. Впрочем, по некоторым сведениям, у южных карел тоже могли окруживать молодуху тут же в избе, иногда даже в большом углу [305, с. 167; АО 36, с. 4007; НА 2, с. 64; НА 27].

Исполнительницами обряда, как правило, были близкие родственницы мужа, и чаще всего его мать (далее — свекровь), сестры (соответственно — золовки), тетки и др. Однако кое-где в заплетании кос молодухи могли участвовать и родственницы с ее стороны [131, с. 28; НА 24, с. 134; ФОН, № 303/1].

Обряд во многом повторял уже знакомую нам начальную фазу окружения, но само убирание головы было связано с рядом интересных особенностей. Так, у ливвиков Олонецкого района волосы невесте расчесывали на пробор горбушкой хлеба; у сегозерских карел кусочек хлеба обматывали куделью (с. к. *pelvaš*) и закладывали в прическу [131, с. 23; АО 26, с. 3430; НА 1, с. 234; НА 3, с. 62; НА 5, с. 42; НА 27]. Принято было одновременно с невестой причесывать также жениха. Приставшие к гребню волосы сжигали над их головами, приговаривая: «Как этот огонь горит, так Вася гори по Паше, Паша гори по Васе» (*Kui tämä tuli palav, muga Vasja palakkah Pašah, Paša palakkah Vasjah*) [282, с. 87].

Во время окружения невесту наставляли [ФОН, № 581. Пер. наш]:

Sorokka piäh sozdaidih,  
Lakki piäh luajittih,  
Akaksi azetettih,  
Naizeksi narkittih,  
Nyt pane lapsieššus laučan alla,  
Vagahaššus vaššan alla...

Сороку на голову надели,  
Лакки на голову приладили,  
В бабу произвели,  
Женщиной нарекли,  
Теперь положи детство под лавку,  
Ребечество под веник...

Последние две строчки наказа (они уже знакомы нам по песне, исполнявшейся в обряде жениховой бани) в южнокарельских вариантах дополнялись прямо-таки заклинательным обращением к невесте и к жениху: «Стань бабой, превратись в му-

<sup>4</sup> Сообщено Р. Ф. Таровой [ср.: 78, № 100; 125, с. 230, 258; ФОН, № 528/2].

жика!» (Azetu akaks, muutu muškaks!) [282, с. 87]. Подобные наставления ясно показывают, насколько устойчивым оставалось еще в начале XX в. представление об обряде окручения как окончательном посвящении невесты в замужнюю женщину. Подтверждением сказанного можно считать также обычай, требовавший, чтобы невесту после окручения уже не называли *andilas* — «выдаваемая»: как только надевали сороку, *andilas* превращалась у северных, ребольских и сегозерских карел в *moržein* (в разных фонетических вариантах), а у южных карел — в *mušoi* [281, с. 57; 378, с. 688 и др.]. Оба термина соответствуют русскому понятию «молодуха».

Смотрины у всех этнографических групп карел происходили в общем одинаково, но локальные варианты имели много своеобразия в деталях. Особенности проявлялись в выборе главных исполнителей обряда, в поведении остальных присутствующих, в месте и времени совершения обряда и т. д. Приведем для примера несколько типичных вариантов смотрин.

Самые простые — варианты Калевальского и Лоухского районов, где смотрины нередко устраивались еще до прибытия провожатых [275, с. 176; НА 12, с. 16; НА 27]. В то время как свадебники приступали к угощению, закрытая платком молодуха (окручена она была еще дома) стояла за столом и кланялась. Но вот гости начинали требовать: «Покажите молодуху!» (*Näyt-täkköä moržein!*) — и в подтверждение своих слов принимались колотить чем попало по стенам и полкам. Патьвашка брался большим и указательным пальцами за середину платка (в вариантах — поддевал платок кнутовищем или посохом) и приподнимал его, открывая лишь подбородок, затем поднимал немного выше, а на третий раз снимал совсем. В Юшкозере патьвашка снимал кнутом платок с молодухи, трижды обводил им вокруг ее головы и спрашивал: «Какова молодая?». Присутствующие громко хвалили молодуху: «Красивая молодуха!» (*Kaunis moržein!*), «Хороша, хороша, хороша, ура!» (*Huvä, huvä, huvä, ura!*). Сама молодуха, не переставая, кланялась [21, с. 49—50; 56, с. 107; 270, с. 244—245; 275, с. 176; КЭБ, № 100; НА 16, с. 185; ФОН, 726/5, 741, 828/1, 831/1].

Более сложными были смотрины у сегозерских карел. Показ молодухи и здесь обычно приурочивался к приводному столу, хотя иногда мог переноситься также на следующий день. Еще в середине прошлого века этот обряд, подобно хвалению в северорусской свадьбе [ср.: 97; 227, № 125], устраивался одновременно с подачей на стол каши,<sup>5</sup> которая считалась «главным обрядовым блюдом на княжьем столе» и подавалась прямо в горшке [73, с. 120. См. также: 68, т. 2, с. 901, 902; 154, № 11; 206, с. 139; НА 2, с. 58; НА 3, с. 52]. Патьвашка приводил

<sup>5</sup> У северных карел обрядовое применение каши на свадьбе нам почти не известно, за исключением Юшкозера [56, с. 107].

жениха и только что окрученную молодуху, держа обоих за руку, и обводил вокруг стола. Свадебники вставали. Патьвашка посохом поддевал «фату» (*fata*) снизу и рывком сдергивал (в ондозерском варианте — поднимал постепенно) с головы молодухи;<sup>6</sup> при этом он спрашивал по-русски: «Хороша ли наша молодая?». Присутствующие — и свадебники, и зрители — как можно громче принимались хвалить: «Ура! Хороша молодая!» или «Молодая молодуха, красивая молодуха!» (*Nuori moržei, kaunis moržei!*). Крики сопровождался стуком, тут же бросали к дверям или на печь горшок (из-под каши) либо тарелку, так что посуда разбивалась. Молодуха раскланивалась на все стороны [154, № 11; НА 27].

Южнокарельские варианты смотрин молодухи по существу мало чем отличались от сегозерских. Здесь платок снимали либо свекор, либо клетник, дружка или даже свекровь, причем для этого могли использоваться посох, кнутовище, скалка и т. п. [68, т. 2, с. 899; 78, № 100; 125, с. 231; 131, с. 28; 134а, с. 207; 280, с. 10; 305, с. 167; 319, с. 10; НА 5, с. 42; ФОН, № 461/4, 528/2 и др. Ср.: 89, с. 128].

Для большинства карел Олонецкой, а отчасти и Архангельской губерний весьма характерным обычаем было хвалить новобрачную не только по-карельски — «*Kaunis moržein!*», «*Huvä mušoi!*», — но и по-русски — «Хороша молодуха!», а в ряде местностей — только по-русски; последнее было свойственно, например, значительной части сегозерских карел и людигов [ср.: 68, т. 2, с. 882; 97; 136, с. 135, 136].

Довольно широко было принято спрашивать при раскрытии молодухи: «Хороша ли молодая?», «Какова наша молодая?» или «Какова наша добыча?» [56, с. 107; 280, с. 10; НА 2, с. 64; НА 3, с. 58; НА 21, с. 1]. Такие вопросы задавались присутствующим чаще всего по-русски — «Красива ли невестка, похвалите!», «Хороша ли добыча?», — но нередко также в переводе на карельский — «*Ongo neveskä kaunis, kiittäkköä!*», «*Huvä g on saallis?*» [78, № 100].

Обычай хвалить молодуху интересен прежде всего тем, что он предоставлял возможность непосредственно участвовать в свадебном ритуале не только свадебникам, но и посторонним — зрителям. Правда, у значительной части карельского населения (главным образом в Южной Карелии) активность зрителей прямо зависела от того, насколько щедрой оказывалась их доля угощения в свадебном пиршестве. По крайней мере в очень многих случаях угощение многочисленной публики уже в конце XIX в. рассматривалось как поощрение или даже плата за хваление.

<sup>6</sup> В дер. Карельская Масельга (на южном берегу Сегозера) платок снимали лучиной: «Сват лучинку взял, на конце расщипанную, раздвоенную. В щель лучинки конец платка вложил, защемил и, не спеша... платок на нее наматывает, молодухино лицо приоткрывает» [47, с. 13—14]. Лучиной принято было снимать платок также у карел Иломанси [314].



Так, у сямозерских ливвиков и у карел северо-восточного Приладожья отец жениха потчевал зрителей-мужчин вином (в вариантах — табаком), чтобы те лучше хвалили новобрачную (kiitettäis uutta miöi) [НА 19, с. 23; 272, № 104]. У людиков жених сам давал для этой же цели деньги на вино. У сегозерских карел к хвалению приурочивали раздачу пирогов всем зрителям и т. д. [154, № 11; НА 27]. Но, с другой стороны, если сторона жениха была скуповата на угощение, публика подчас выражала свое недовольство тем, что вместо похвал в адрес молодухи пыталась хулить ее, выкрикивая (чаще всего по-русски): «Старая (т. е. свекровь) лучше, молодая хуже!», «Крива молодца!» и т. п., как это было принято и в северорусской свадьбе [134, № 62; 382, с. 58; КЭБ, № 98; НА 27. Ср., например: 180, № 32].

Для новобрачных хваление служило всеобщим признанием их брака, а для молодухи — признанием ее новым членом семьи и общины.

Смотринами иногда завершался приводной стол, и провожатые отправлялись домой [154, № 11]. Однако чаще празднество на этом не кончалось, а, напротив, принимало еще более оживленный характер. Нередко только теперь приступали к настоящей трапезе, кроме того, сразу после смотрин могли собирать на чарку или поздравлять. Бывало, что тут же молодуха начинала раздавать свои дары родственникам жениха.

Из других обрядовых действий, носивших коллективный характер, особо следует отметить обычай качать (hypittiä) новобрачных, а также других свадебников. В некоторых сведениях обычай качать отнесен, правда, к обрядам выводного стола [312, с. 30; АО 4, с. 17; НА 19, с. 20, 21], однако более типичным представляется предлагаемый здесь порядок. Аналогии этому обычаю были известны у соседних народов, например у финнов, вепсов, русского населения Олонецкой губернии [97; 257, с. 39; 321, с. 213; 325, с. 207], но среди карел он зафиксирован лишь в Южной Карелии (сведения имеются из Пряжинского и частично Суоярвского районов) и в Калининской области. У южных карел качали на скамье (skammi). Последнюю ставили посередине избы. Новобрачных сажали рядом, троекратно поднимали на скамье в воздух и кричали каждый раз «Ура!». Часто кричали так же, как и при хвалении: «Хороша молодуха, хорош Вася!» (Нувеä miöi, нувеä Vas'ua!) [АО 36, с. 4006; НА 19, с. 20—21; НА 24, с. 138]. В районе Поросозера молодуху качали вместе со свекровью и кричали: «Свекровь (матушка) свекровью, невестка невесткой!» (Moatuška moatuškaksi, neveskä neveskäksi!), тем самым как бы вводя ту и другую в соответствующее положение в семье [АО 3а, с. 1988]. После молодых часто качали родителей жениха, провожатых и прочих свадебников, особенно тех, кто побогаче, так как удостоенные такой чести должны были давать качальщикам деньги на вино [312, с. 30]. Охотни-

ков покачать молодых и других свадебников находилось среди зрителей немало, и церемония обычно превращалась в шумное и веселое представление.

В районе Сямозера гостей полагалось качать так же, как и новобрачных, парами. Женатых мужчин качали с женами, холостых парней качали с девушками. Каждой паре кричали «Ура!» [НА 19, с. 24].

Попарное (по аналогии с новобрачными) соединение участников свадебного пиршества проявлялось и в других формах. Например, у олонецких людиков после хваления молодых принято было таким же образом, называя по имени и отчеству, с возгласами «Ура!», хвалить каждую из присутствовавших супружеских пар, затем по двое — парней с девушками (пары подбирались по усмотрению величальщиков); каждая похваленная пара должна была поцеловаться. У карел Кемского района и у пряжинских людиков, так же как и в северорусской свадьбе, «припевали пару» (lauletah parikuntie) всем свадебникам: жениху с невестой, патьвашке, шуаяннайни и пр.; за что певцам каждый должен был платить [НА 16, с. 185; 305, с. 163, 164. Ср.: 9, с. 112; 136, с. 70, 71].

Несколько слов следует сказать также о пении и танцах. У северных карел во время приводного стола исполнялась (обычно особыми певицами) уже упомянутая традиционная «Песня прибытия» (Tulijaisvirsi); помимо нее, некоторое распространение имели также финские песни. Среди южных карел наряду с карельскими лирическими песнями большой популярностью пользовались русские игровые и свадебные песни. Что касается танцев, то они устраивались молодежью всякий раз, когда совершался какой-либо значительный обряд свадебного ритуала, и приводной стол не являлся исключением. Чаще всего танцы начинались после смотрин, но могли, по сведениям Ю. Ювелинуса, начинаться сразу по прибытии молодых [274, с. 23]. Танцевала в основном холостая молодежь. Сведения об участии семейных свадебников в танцах чрезвычайно скудны [338, с. 24]. Сведения об участии самих новобрачных в танцах также немногочисленны, если не считать тех, в которых говорится о более поздних свадьбах, начиная с 1920-х гг. [272, № 104; 275, с. 179; НА 24, с. 138].

По окончании пиршества и сопутствующих ему обрядов зрители расходились. Вслед за ними отправлялась по домам и родня невесты. Только у северных карел провожатые начинали собираться в обратный путь еще до окончания угощения. Выйдя на середину избы и перекрестившись на образа, прощались за руку с родителями жениха и с прочими родственниками, затем подходили к молодым. Отец молодухи (далее тесть — appi) прощался с зятем (vävü) за руку, обнимал дочь и напоминал, что отныне ей предстоит жить в доме мужа (miehol'a). Он приглашал дочь навещать родителей, но в то же время предупреждал,

чтобы она спрашивала на это разрешение у свекра, свекрови и у мужа [275, с. 178 сл.]. Прочие провожатые тоже обнимали молодуху, но ограничивались коротким пожеланием: «Будь здорова с молодым мужем» (Terveh puogen sulhazen kega) [АО 16, с. 222; НА 27]. После ухода провожатых угощение продолжалось, теперь уже для гостей со стороны жениха.

Особое место в обрядности приводного стола занимало кормление новобрачных. Как уже отмечалось, за общим столом молодые обычно воздерживались от еды и питья, поэтому для них либо приготавливали особый стол по окончании пиршества, либо кормили в отдельном помещении уже перед тем, как уложить спать. Например, в Юшкозере патьвашка троекратно потчевал новобрачных ложкой каши. Но часто он только начинал их кормить, после чего молодые должны были сами есть одной ложкой и откусывать от одного куска хлеба: «Чтобы... жили согласно и дружно» [56, с. 107; 378, с. 686; АО 16, с. 224].

Приводной стол завершался уводом молодых спать. Проводы и укладывание новобрачных на брачное ложе составляли особый обрядовый комплекс, включавший в себя многие демонстративно-символические и религиозно-магические действия.

### Обряды брачной ночи

Брачное ложе устраивалось в отдельном неотопливаемом помещении, чаще всего в клетке (aitta), где молодым приходилось спать независимо от времени года по крайней мере первые три ночи. Стелили постель (sija, magatussija, posteli) либо провожатые [78, № 100; 314, с. 54; НА 24, с. 138, 139], либо сам патьвашка [303, с. 89; 305, с. 167, 258; АО 3а, с. 1981; КЭБ, № 95]. Впрочем, в первом случае патьвашка тоже перетраховывал все заново, проверял, нет ли порчи, и устанавливал в изголовье свои обереги (топор, нож или т. п.).

К моменту увода новобрачных в клетку у собственно карел приурочивалась церемония благословения родителями жениха: последние садились на скамью, поставленную посередине избы, и закрывали ноги овчинной шубой, а молодые опускались перед ними на колени и, обнимая под шубой их ноги, просили благословить. Свекор и свекровь в знак благословения набрасывали шубу на головы сына и невестки, в ряде мест так, под шубой, молодых уводили спать [21, с. 50; 154, № 11; 280, с. 10; АО 16, с. 224, 225; НА 27; ФОН, № 1521/12].

На брачное ложе, согласно большей части сведений, молодых вел патьвашка, но у южных и отчасти у сегозерских карел это могли делать провожатые (женщины) или даже свекровь. У северных карел патьвашке иногда помогала шуаяннаини. Вслед за новобрачными, чтобы посмотреть, как молодая будет ухаживать

за мужем, шли также другие свадебники; впрочем, некоторые патьвашки старались не пускать в клетку лишних людей.

У карел, как и у соседних народов, широко известен обычай занимать постель и уступать ее молодым только после какого-нибудь выкупа. Карельские варианты такого обычая весьма разнообразны: брачное ложе могли занимать, например, две родственницы молодухи (у северных, сегозерских и тверских карел), кто-нибудь из родственников молодого, шуаяннаини или просто молодой парень. Выкупали постель — деньгами, вином, платками, тканью на рубаху, поясами — патьвашка, жених, а то и сама невеста или провожатые от ее лица [21, с. 50; 245, с. 187; АО 16, с. 227; НА 3, с. 62; НА 9, с. 28; НА 24, с. 139; ФОН, № 537/1, 563/3, 576, 831 и др.].<sup>7</sup>

С укладыванием молодых на брачное ложе у всех этнографических групп карел был связан обычай, подчеркивающий подчиненное положение жены по отношению к мужу: прежде чем ложиться спать, молодухе полагалось разуть своего супруга, за что она получала деньги, которые тот заранее клал для нее в правый сапог или даже в чулок [245, с. 187; 280, с. 10; 314, с. 54; 378, с. 685, 686]. Аналогичные обычаи, как известно, существовали у многих народов, и в частности у русских, коми, удмуртов и др. [59, с. 43; 162, с. 91; 195, с. 29; 268, с. 180, 181, 286]. У калевальских карел (а в середине прошлого века и у сегозерских) этот обычай был представлен в более сложных вариантах. Здесь молодуха не только разувала, но и раздевала мужа; при этом каждый раз, расстегивая очередную пуговицу и снимая ту или иную вещь, она должна была кланяться [21, с. 50; 154, № 11; 225, с. 116; 270, с. 245. Ср.: 162, с. 93]. Сама молодуха ложилась обычно в одежде, у северных карел — даже в двух сарафанах, так как поверх обычного платья был надет молодухин наряд. Впрочем, кое-где, как например в районе Тунгуды, она снимала с себя сарафан, и присутствующие при этом примечали: если молодуха бросит сарафан на пол, то, значит, будет плохо жить в семье, если же повесит и погладит рукой — хорошо.<sup>8</sup>

Первым ложился муж, занимая место с внешнего края постели. Жена, прежде чем лечь, просила разрешения. Например, у северных и сегозерских карел молодухе приходилось троекратно, с поклонами, громко спрашивать мужа, называя его по имени и отчеству: «Есть ли на постели место для бесприютной птицы?» (Onko sijattomalla linnulla sijoa?). У северных карел муж после третьей просьбы жены брал ее за руку или за платок и тянул к себе на кровать; у сегозерских, после того как повобрачный давал утвердительный ответ, провожатые толкали молодуху прямо на него [225, с. 116; 378, с. 685; АО 16, с. 229; НА 27].

<sup>7</sup> Ср. с аналогичными обычаями соседнего русского населения и вепсов [151, № 58; 321, с. 121, 340].

<sup>8</sup> Сообщение Р. Ф. Тароевой.



Если молодуха ложилась спиной к мужу, патьвашка поворачивал ее и укладывал обоих «по-хорошему», лицом друг к другу [270, с. 245; АО 1в, с. 195; КЭв, № 54; ФОН, № 831/4]. Патьвашка же обычно накрывал молодых одеялом, напоследок еще раз «предохранял» их своими оберегами (например, обводил или ударял крестообразно по одеялу магическим кнутом) [225, с. 116; АО 1б, с. 227, 229; НА 8, с. 2]. По всей вероятности, при этом произносились соответствующие заклинания. Один из вариантов заклинания, содержащий обращение к Укко с просьбой укрыть новобрачных огненным пологом, был записан И. Хяркеном в районе Суйстамо [359, т. 7, № 4859].

Молодых оставляли на ночь одних, и патьвашка запирали клетку на замок. Представлений о магическом значении запираения на замок, вероятно, составлявших когда-то основу обычая, у карел не зафиксировано, но косвенное объяснение такому действию может дать сходный обычай шелтозерских вепсов, где дружка прикреплял замок к брачному ложу и где замок первоначально применялся явно в качестве оберега, хотя впоследствии этот обычай был переосмыслен в эротическом и игровом плане [156, с. 70; 264, с. 14].

У карел довольно широко бытовали представления о том, что укладыванием молодых на брачное ложе заканчивалась свадьба или по крайней мере ее наиболее ответственная часть. В этой связи следует отметить обычай, зафиксированный нами, правда, только в Ондозерском сельсовете. Уложив новобрачных и вернувшись в избу, патьвашка клал на печь свой ольховый посох и заявлял: «Пусть сохнет... дела посоха уже кончились» (Anna kui-va... šauvan dielot on loppun jo). Тем самым он как бы давал понять, что на этом его функции как патьвашки тоже кончились.

Однако более распространенными можно считать обычаи, требующие, чтобы патьвашка продолжал исполнять свои обязанности еще в ряде обрядов, совершавшихся в последующие дни, не говоря уже о брачной ночи, во время которой он должен был охранять молодых. Последнее особенно свойственно южным карелам. Так, в Мунозере клетник ночью подходил к двери клетки и спрашивал молодых, не хотят ли они пить и т. п. Если у молодых было все хорошо, клетник тоже шел спать [305, с. 258].

Первая брачная ночь почти у всех этнографических групп карел считалась началом совместной супружеской жизни. Поэтому благополучному вступлению их в половую связь первой же ночью придавалось очень важное значение. Случаи несостоявшегося по каким-либо причинам полового акта объяснялись причиненным в результате порчи половым бессилием мужа. О таком молодожене говорили, что его «в костер (поленницу) положили» (pinoh pantih). Вера в возможность порчи была вплоть до 1920-х гг. и даже позднее исключительно велика, и,

видимо, нередко сам страх оказаться «положенным в костер» мог являться причиной аналогичных случаев [ср.: 10, с. 268].

У северных карел в первую брачную ночь, а нередко и в две последующие молодым рекомендовалось воздерживаться от половых сношений. Во многих источниках прямо указывается, что патьвашка запрещал новобрачному трогать молодую до тех пор, пока он не снимет с них свои обереги [АО 1а, с. 13; КЭв, № 54; НА 8, с. 2; ФОН, № 823/2, 836/5 и др.].

Е. Г. Кагаров, рассматривая подобный обычай у других народов, объяснял его стремлением ввести в заблуждение демонов, которые при дефлорации могут проникнуть в тело невесты [82, с. 647; 84, с. 167]. У карел же этот обычай представляется более упрощенным и скорее всего связан именно со страхом порчи. Следует отметить, что и здесь, в Северной Карелии, уже по крайней мере в начале нашего века трехдневное табу новобрачными далеко не всегда соблюдалось, и по их просьбе патьвашка нередко снимал обереги сразу, когда укладывал спать [378, с. 687].

### Обряды второго дня

В карельской свадьбе конца XIX—начала XX в. важное место занимал цикл обрядов, который условно можно назвать послесвадебным. Дело в том, что сюда в числе прочих, действительно послесвадебных (например, связанных со вступлением новобрачной в положение невестки), входили и такие обряды, которые непосредственно продолжали или повторяли многие моменты собственно свадьбы. А если учесть, что некоторые обряды приводного стола тоже нередко переносились на следующие дни (даже окручение и смотрины молодухи могли иногда происходить уже после брачной ночи), то нетрудно понять, насколько условной оказывается граница между собственно свадьбой и послесвадебным обрядовым циклом. В этом отношении наибольшим разнообразием отличалась обрядность второго дня, в которой особое и устойчивое место занимали утренние обряды.

Бужение молодых у северных карел происходило довольно просто. Будил обычно патьвашка или, реже, свекровь. Вслед за патьвашкой приходила шуаяннайни, чтобы привести в порядок одежду и головной убор молодухи. За бужение патьвашка получал от новобрачной полотенце или платок, свекровь — рубашку или даже сарафан [АО 1в, с. 196; ФОН, № 775/19]. Традиционных формул бужения у карел не зафиксировано,<sup>9</sup> чаще всего молодых просто приглашали к чаепитию, к завтраку и т. п.

<sup>9</sup> П. Виртаранта, правда, приводит некоторые варианты формул, которые якобы было принято петь [378, с. 687], однако их типичность довольно сомнительна.

У южных и сегозерских карел бужение было более сложным. Здесь молодых будили либо свекровь (иногда вместе со свекром), либо провожатые (*muödažet*), реже — последние вместе с родителями жениха и совсем, по-видимому, редко — патьвашка или соответствующий ему чин. В ряде местностей (от Святозера до Тунгуды) было принято спрашивать у молодых при бужении: «Надо ли баню истопить?» (*Pidäyögö kyly lämmittyä?*). На это новобрачный отвечал отрицательно в тех случаях, если половой акт не состоялся [НА 27; ФОН, № 303/1]. У ливвиков свекровь, разбудив молодых, подавала им три теплых пирога либо блины. Молодые кланялись ей в ноги, ели и шли в избу. Остановившись под воронцом, молодуха отвешивала три общих поклона, после чего кланялась по отдельности свекру, свекрови, деверям, золовкам и т. д. Умывались молодые в избе под рукомойником (*käzastie*); молодуха, впервые умываясь в доме мужа, должна была повесить на крюк возле умывальника свое полотенце [АО 16, с. 232; НА 27; ФОН, № 775/19].

Завтрак, ограничивавшийся нередко чаепитием, у большинства этнографических групп карел проходил без каких-либо значительных обрядовых действий. Только у северных карел с завтраком связан обычай, заключающийся в том, что после брачной ночи теща сама (или кто-нибудь другой от ее имени) приносила в качестве «признания зятю» (*vävyyn tunnussus*) тарелку блинов (*kakkaoga*). Кроме тещи, блины зятю носили и другие близкие родственники молодухи. Каждую из них новобрачный обязан был одарить деньгами. Приносить блины полагалось не только после первой брачной ночи, но и в последующие два-три дня — до тех пор, пока зять не переставал расплачиваться [21, с. 50; 56, с. 107; 225, с. 116]. Существовал обычай, дававший новобрачному возможность, принимая от тещи блины, демонстративно подчеркнуть, сохранила невеста целомудрие до брака или нет. В последнем случае зять брал с тарелки верхний блин, складывал его вчетверо и, откусив получившийся уголок, разворачивал снова [НА 27; ФОН, № 823/2, 836/5].

Важнейшим из утренних обрядов считалось купание молодых в бане. О степени важности этого обряда можно судить хотя бы по тому, что в некоторых местностях послесвадебные бани продолжают устраиваться для новобрачных еще и в наше время. Обрядовое хождение молодых в баню после брачной ночи известно у многих народов и, по мнению ряда исследователей, имело главным образом очистительное (катаргическое) значение [84, с. 188; 310, с. 373; 322, с. 311, 324; 368, с. 121; 372, с. 59; 389, с. 313]. В то же время нам представляется справедливой высказанная Ф. В. Плесовским мысль, что главной целью послесвадебной бани было «приобщить молодую к святилищу и к покровителям „рода“ мужа, получить освящение совершившемуся» [162, с. 129, 137, 138. Ср.: 195, с. 101]. Карельский материал дает основание говорить не только об очистительной, но и о посвячительной функции

свадебной бани. Во всяком случае в обрядовой жизни дореволюционного карельского крестьянства баня действительно служила своего рода святилищем.<sup>10</sup>

Хождение в баню входило обычно в утренние обряды второго дня, который в связи с этим известен и как «банный день» (*kuyluräivä*) [ФОН, № 563/6]. Сведения о том, что баню могли устраивать вечером или в какой-нибудь из последующих дней, единичны [245, с. 187; НА 27]. Топили баню чаще всего родственники жениха: деверь (*kydy*), золовка (*nado*) или другая родня, а то и просто парни — товарищи жениха. Довольно часто истопником являлся патьвашка или дружка [НА 3, с. 58]. У мунозерских людиков в этой роли могли выступать провожатые [305, с. 259]. Лишь в некоторых местностях (кое-где в Олонецком уезде и в Тверской губернии) баню топили сами молодые или даже одна молодуха [95, № 5; 245, с. 187].

У значительной части карел (в основном у южных) было принято, если истопник не успеет, унести из бани дверь. Обычно выкрасть дверь старались провожатые (либо односельчане), и возвращали они ее только после того, как получали от новобрачного выкуп [НА 2, с. 64; НА 5, с. 44; НА 26, с. 32; НА 27. Ср.: 321, с. 123]. Шутки с уносом двери продолжают практиковаться еще и в наше время.

Молодуха одаривала тех, кто топил баню, платком, полотенцем или рубашкой. Кроме того, у южных и ребольских карел был распространен обычай выкупать баню дополнительно: кто-нибудь из свадеевников мог запереться в бане и, только получив от молодухи какой-нибудь подарок (например, платок), отпирал дверь; этот обычай, кстати сказать, имел весьма близкую аналогию у русских Прионежья [78, № 100; НА 27].

У разных этнографических групп карел банному действию были присущи весьма существенные различия. Они проявлялись даже в том, как новобрачных водили в баню. Например, у ливвиков (Ведлозеро, Колатсельга), людиков (Святозеро) и отчасти

<sup>10</sup> Существование многочисленных поверий и обычаев, так или иначе связанных с баней, свидетельствует о том, что в прошлом у карел имелись достаточно развитые представления о духе — хозяине (или хозяйке) бани [206, с. 115; 281, с. 116]. Подобные представления, вероятно, ведут свое происхождение от культа предков; по крайней мере сведения о связи бани с культом предков (в частности, у великорусов и финнов) есть в литературе [4, с. 259, 260; 142, с. 193; 290, с. 367 сл.]. Но если русские считали баню «нечистым местом», где «живет нечистая сила» [ср., например: 18, с. 339; 207, с. 98], то у карел отношение к бане было иным. Карелы пользовались баней в самых различных целях: помимо прямого, гигиенического назначения, она играла большую роль в народной медицине; с ней были связаны семейные обряды, и прежде всего родинные и свадебные [206, с. 115, 116]; в банях, как и в ригах, устраивали молодежные вечеринки — беседы; баня зачастую использовалась в качестве временного жилища [383, с. 100]. Более того, баню можно, по-видимому, считать одной из древних форм жилища карел, как и других народов Европейского Севера [ср.: 107; 148, с. 13; 369, с. 88, 90 и др.].



у собственно карел (Ондозеро) молодых отвозили на лошади, а то и на паре лошадей; к дуге привязывали колокольчики и полотенца. Возчиком являлся кто-нибудь из родственников молодого — брат, зять или даже отец; он же приезжал за молодыми после того, как они помоются [40; НА 24, с. 140; НА 26, с. 32; НА 27; ФОН, № 464/1]. У большей части карел молодые шли в баню пешком, провожаемые свадебниками (главным образом гостями с невестинной стороны). Возглавлял процессию патьвашка (или клетник). Шествие сопровождалось обычно, по крайней мере у людиков и сегозерских карел, большим шумом: стрельбой, стуком в заслонки, пением [305, с. 2, 259; НА 2, с. 64, 65; НА 27]. Шумовым «концертом» было принято сопровождать и весь процесс мытья молодых, причем шум дополнялся еще разбиванием бутылок и горшков о стены и дверной косяк бани, криками [322, с. 314; НА 2, с. 64, 65; НА 3, с. 62; НА 5, с. 44; ФОН, № 569, 576, 579, 581. Ср.: 68, т. 2, с. 921; 173, с. 409; 195, с. 102; 368, с. 122, 123].

Новобрачные ходили в послесвадебную баню вместе (эта традиция сохраняется в ряде мест и поныне). Кто-нибудь из сопровождавших готовил молодым воду и веник, давал необходимые наставления, а затем удалялся в предбанник, где и оставался охранять своих подопечных. В то же время известен обычай, согласно которому вместе с молодыми в бане должен был находиться еще кто-то (свекровь, крестная мать невесты и т. п.), кто помогал бы им мыться и париться, хотя бы для начала. Раздеваться и одеваться молодым полагалось не в предбаннике, как обычно, а в самой бане. Готовить белье для обоих (перетряхивать — нет ли в нем порчи), подавать его, а нередко и помогать одеваться входило в обязанности провожатых, по крайней мере у южных карел [305, с. 259; НА 27].

Возвращение молодых из бани происходило с еще большей торжественностью, чем проводы в нее. Например, у сегозерских карел было принято зажигать огни (солону и пр.) и стрелять, подобно тому как это делалось накануне при встрече свадебного поезда [НА 27]. У южных карел молодых, прежде чем привезти из бани домой, еще катали по деревне (ajelutetah).

Катание молодых после бани (сразу или некоторое время спустя) входило в традиционный состав обрядов второго дня у большинства южных карел и отчасти даже у северных (тунгудских). При этом катание носило более или менее массовый характер, так как в нем, кроме молодых, участвовали многие из свадебников со стороны жениха и невесты или по крайней мере молодежь, главным образом девушки. На нескольких (нередко до 10 и более) лошадях, украшенных полотенцами и лентами, со звоном колокольчиков, с песнями, а позднее и с гармонистом (последний сидел вместе с молодыми) свадебники разъезжали по деревне, представляя собой красочное зрелище. После катания молодых завозили прямо на поветь, где их уже встречали (напри-

мер, в Ведлозере встречал свекор с вином) и вводили в избу [125, с. 240; НА 3, с. 62; НА 24, с. 141, 142; ФОН, № 303/1, 461/4, 464/6, 537/1, 565/1, 567 и др.].

У значительной части южных карел после новобрачных в баню ходили родители молодого (или хотя бы его мать). В Свят-озере свекра и свекровь везли в баню, как и молодых, на лошади. Родственницы невесты мыли обоих, помогали свекрови надеть рубашку и повойник, а свекру подпоясаться поясом (рубаху, повойник, пояс и т. п. молодуха дарила до ухода в баню). Затем провожатые сажали свекра со свекровью в сани и катали по деревне, после чего с криками «Ура!» на руках вносили в избу [40]. Аналогичный обычай, но касавшийся только свекрови, существовал в районах Ведлозера и Коткозера: на нее надевали и повязывали молодухины подарки, катали, и в заключение дружки на руках вносили ее в избу [НА 24, с. 141; НА 27]. В некоторых местностях Южной Карелии молодым полагалось встречать возвращавшихся из бани свекра и свекровь и, утирая им лица полотенцем, спрашивать, довольны ли они [НА 3, с. 58].

Важное место в обрядах второго дня занимало угощение, которое устраивалось сразу после бани. Чаще всего оно было довольно скромным, в связи с чем во многих источниках упоминается как «обед» (murgin), а в некоторых просто указывается, что гости «пьют и едят», или даже говорится только о чаепитии. Впрочем, на бедняцких свадьбах, как отмечал еще в середине XIX в. Ф. Ладвинский, в этот день действительно могли обходиться вообще без угощения [ГА, № 5, с. 11. См. также: 72, с. 120].

По составу блюд обед во многом повторял предыдущее пиршество приводного стола, хотя к нему и принято было приурочивать некоторые более или менее специфические блюда — кашу, кисель и т. п., что, однако, не мешало им часто фигурировать во время других свадебных пиршеств. Специфика заключалась не столько в содержании кушаний, сколько в том, в какое обрядовое действие они входили в каждом конкретном случае.

Послесвадебный обед сопровождался обычно действиями, большая часть которых уже знакома нам по предыдущим обрядам, и в частности по приводному столу. Так, во время обеда могли повторяться хваление и поздравление молодых, сбор на чарку, а одаривание молодухой родственников мужа превращалось во многих случаях даже в самостоятельный обряд. Характерно и то, что обеду, как и прочим свадебным трапезам, часто сопутствовали танцы и игры молодежи.

В то же время у весьма значительной части карел КАССР с послесвадебным обедом были связаны и некоторые специфические действия, в символике которых находили выражение и сам факт вступления брака в силу, и то, насколько благополучным оказалось начало супружеской жизни. Последнее в условиях прочного патриархального уклада семьи обычно ставилось в прямую зависимость от добрачного целомудрия невесты, что, естественно,

наложило отпечаток на свадебную обрядность [ср.: 208, с. 84]. Но этот отпечаток еще в начале нашего века не был одинаковым у разных этнографических групп карел. Особенно слаб он у северных карел, которые в большинстве проявляли равнодушие к вопросу о добрачном целомудрии невесты, в связи с чем у них не было принято устраивать публичного освидетельствования молодых. Приблизительно так же обстояло дело у ругозерских и ребольских карел [НА 27]. Зато у сегозерских и тем более у южных карел (особенно у людиков) отношение к этому вопросу было строгим. Здесь считалось даже необходимым довести до всеобщего сведения, была ли молодуха невинной.

Один из соответствующих обычаев был наиболее распространен у южных карел. В конце обеда на стол подавался овсяный кисель, и новобрачный должен был первым отведать его. «Если он зачерпывал ложкой немного киселя с края тарелки и ел, то и все, глядя на него, принимались есть; если же он брал кисель из середины тарелки, поворачивал и оставлял или даже бросал ложку, то гости киселя не ели, все родственники невесты и сама она считались опозоренными» [206, с. 139. См. также: 35, с. 132]. Известны также другие варианты. Например, у кондопожских людиков в завершение обеда приносили на стол тарелку пирогов-косовиков (kossovika), и в зависимости от добрачного целомудрия невесты тарелка была либо целой, либо битой. Пироги разбирались гостями, тарелка опрокидывалась на стол, и брат молодухи разбивал ее ударом кулака [ФОН, № 569]. По другим сведениям, тарелку бросали об пол и растаптывали — так, например, поступал брат новобрачной с тарелкой из-под киселя в районе Падан [ФОН, № 576, 584/2].

Вообще обрядовое битье посуды при завершении послесвадебного обеда — общепринятое явление у карел, причем в ряде местностей (даже кое-где в Калевальском районе) оно практиковалось только в тех случаях, если невеста была «честной» [НА 27; ФОН, № 775/19]. Тем не менее еще в середине прошлого века битье посуды далеко не везде содержало элемент эротической символики. Напротив, в таких действиях скорее можно видеть прием апотропейческой магии или даже отголосок умиловительного пожертвования семейным духам-покровителям, как например в обычае бросать на печь горшок из-под каши, принятом у карел и у некоторых других народов [ср.: 50, с. 340; 84, с. 159, 178; 289, с. 50]. С подобным обычаем были связаны также элементы карпогонической (продуцирующей) магии, выраженные, в частности, в поверье: на сколько черепков разобьется горшок, столько будет детей у новобрачных [72, с. 120; 206, с. 139. Ср.: 69, с. 9; 84, с. 178].

В то же время факт практикования карелами ряда приемов публичной демонстрации добрачного целомудрия молодухи, явно перенятых у соседнего русского населения, свидетельствует о сильном влиянии последнего на свадебные обычаи и этические нормы карел.

К наиболее значительным обрядовым действиям, сопутствовавшим послесвадебному обеду, относилось вручение подарков молодым родственникам мужа. Как мы уже знаем, невесте приходилось по ходу ритуала неоднократно одаривать родственников жениха. Однако раздача даров, которую принято было устраивать после брачной ночи, отличалась особым размахом: именно в этот день полагалось одарить всю мужнину родню. Дарению часто предшествовал привоз приданого, поскольку такое, поистине огромное количество подарков молодуха раздавала чаще всего за счет последнего: «У другой, горе-горькой, все уйдет на дары, себе ничего не останется» [47, с. 8. См. также: КЭв, № 54; НА 27]. Заметим, что у северных карел приданое привозилось несколько дней спустя, поэтому соответственно откладывалась и раздача «больших даров» (suuret lahjat), что, впрочем, на характере церемонии не сказывалось.

В обрядовом отношении одаривание, происходившее после брачной ночи, мало чем отличалось от уже знакомых нам аналогичных действий. Дары вручала сама молодуха или кто-нибудь из ее родственниц (например, крестная). Вручение подарков сопровождалось поклонами, что хорошо отражено в исполняемой при дарении традиционной песне, которая поучала молодуху забыть «дорогого отца (дорогую мать, сестру и т. д.) и принять милого свекра (милую свекровь, милую золовку и т. д.), ласковое слово сказать, низко поклониться, подарки положить» [262, т. 1, с. 22—23; 359, т. 1, № 1673, 1675, 1726 и др.; 359, т. 2, № 457, 541 и др.; т. 7, № 2999, 3023]. Ассортимент даров оставался в основном таким же, что и при предыдущих дарениях, но ценность подарков на этот раз была выше. Наиболее ценные подарки (вернее — комплекты подарков) опять вручались близким родственникам мужа, и в первую очередь его матери и отцу. Правда, свекру нередко дарили буквально то же, что и деверям (kydy) [125, с. 238; НА 23, с. 200; НА 27]. Зато особенно выделялась свекровь, которую молодуха должна была одаривать еще и в последующие дни по самым разным поводам. Почти наравне с родителями мужа полагалось отмечать более ценными подарками его крестных отца и мать [125, с. 82, 85]. Уделяя основное внимание взрослым, молодуха не должна была забывать и о младшем поколении родственников мужа: всем, даже самым маленьким детям, надо было подарить что-нибудь, хотя бы подпоясать их ленточкой [НА 27].

Чтобы не возвращаться больше к вопросу о подарках, необходимо еще упомянуть об особой категории даров, которые свекровь дополнительно получала от невестки в послесвадебные дни. Большинство их связывалось с каким-нибудь хозяйственным делом, к которому молодуха впервые приступала, и поэтому они являлись как бы платой за посвящение в обязанности члена семьи. Так, когда молодуха в доме мужа впервые бралась за квашню (taigin), она должна была накрыть ее платком или по-



лотенцем, предназначенными в подарок свекрови [АО 1в, с. 201; НА 27]. Отправляясь впервые доить коров, покрывала подошник сорокой или платком — также в пользу свекрови [131, с. 201; АО 1 в, с. 200]. Даже для того, чтобы ввести в хлев свою корову, полученную в приданое, полагалось привязать к ее рогам (в вариантах — к дверной скобе) полотенце или кофту для свекрови [125, с. 242, 270; 262, т. 2, с. 138].

Не менее распространены были и косвенные способы одаривания свекрови, которые представляются нам весьма архаичными. Один из них связан с обычаем карел (как и некоторых других народов — ижор, вепсов и коми) украшать избу полотенцами во время свадьбы [ср.: 162, с. 90, 96; 321, с. 341; 345, с. 68, 69]. Например, у сегозерских карел по возвращении молодых из бани на стены избы и на печной столб вешали полотенца из невестинного приданого; у тихвинских карел для этой цели даже одалживали полотенца у подруг, если своих не доставало [ФОН, № 937/10]. Свекровь сама выбирала себе полотенце из числа выставленных напоказ (например, в Ондозере) или чаще брала то, которое молодуха специально для нее вешала на крюк печного столба (konečk) [125, с. 242, 269; НА 27].

Цель развешивания полотенца в доме мужа, по крайней мере в первые десятилетия нашего века, — показать способности молодухи к рукоделию. Однако диахроническая, традиционная основа обычая представляется иной. Об этом свидетельствует, в частности, то, что лучшее полотенце вешалось на печной столб, которому в домашних культах (в том числе и в культе мертвых) отводилось немаловажное место,<sup>11</sup> а также то, что, прежде чем повесить полотенце на крюк, молодуха низко кланялась и, повесив, снова кланялась; так же она поступала в отношении настенных вешалок (vuarnat) [АО 16, с. 232; НА 27]. Есть указания и на то, что в свадебных обрядах тверских карел полотенца играли значительную роль при задабривании духов [131, с. 33]. Поэтому вполне вероятно, что рассматриваемый обычай при всем своем демонстрационном и декоративном значении имел когда-то прямую связь с культами духов — покровителей «рода» мужа, и в первую очередь с культом предков.

Подтверждение сказанному можно видеть в ряде обычаев, согласно которым молодуха была обязана делать, как и у многих других народов, такого же рода приношения соответствующим духам-хозяевам, когда впервые шла, например, в хлев, в амбар, в баню и при других подобных ситуациях [ср.: 140, т. 2, с. 175, 282; 262, т. 1, с. 135; 268, с. 266; 278, с. 78; 353, с. 369, 380]. В этом отношении весьма характерен уже описанный в литературе обычай тверских карел: входя впервые в баню, молодуха клала на кадку с водой полотенце или повойник, чтобы задобрить «хозяина» (или «хозяйку») бани [131, с. 33; 135, с. 626; 245,

с. 187]. В наших сведениях о карелах КАССР прямых указаний на культовый характер таких действий почти не имеется, приношения подобного рода обычно объясняются только как очередной подарок свекрови. Переосмысление указанных выше обрядовых действий произошло у карел отчасти, видимо, под влиянием характерного для них обычая, в соответствии с которым все аналогичные приношения брала себе свекровь (мы не располагаем сведениями о больших семьях, где положение вполне могло быть иным).

Особое место в послесвадебных обрядах занимали разнообразные формы трудовых испытаний молодухи. Большинство таких испытаний имело прямые аналогии в свадебных обычаях соседних народов, и прежде всего великорусов. Обрядовая проверка трудовых навыков новобрачной у северных великорусов, а также у ряда финноязычных народов довольно подробно описана в литературе [например: 136, с. 152—156; 268, с. 274—280]. В связи с тем что у карел аналогичная проверка происходила в сущности таким же образом, мы не будем здесь подробно ее описывать, а ограничимся лишь некоторыми замечаниями.

Первые работы, которые задавались молодухе в доме мужа, являлись не столько проверкой умения (хотя и это тоже имело место), сколько введением ее в круг предстоявших повседневных занятий. Об этом говорит даже сам перечень работ, в котором чаще всего встречаются ношение воды и прядение шерсти или льна, у некоторых групп карел также подметание избы, а кое-где и стряпня. Вряд ли могут быть сомнения в том, что подобные работы были достаточно хорошо знакомы девушкам, выросшим в трудовой крестьянской семье. Тем не менее обычай, несмотря на явную, казалось бы, ненужность, считался важным, что подтверждается его бытованием у карел еще в 1920-е гг. Одна из причин кроется, видимо, в символическом характере обычая: заставляя молодуху буквально на второй день свадьбы показывать свое умение и старание в хозяйственных делах, он этим подчеркивал ее основное место в семье — место работницы. Сама роль, отведенная в послесвадебных обрядах молодухе, приучала ее к положению невестки, на которой будет лежать основная работа по дому и которая должна беспрекословно подчиняться свекрови. Обычай требовал, чтобы молодуха в первый же день жизни в семье мужа, поклонившись в ноги, спрашивала у свекрови: «Что мне делать?» (Midä mie rubien guadamah?) [21, с. 51; 380, с. 170 сл.; АО 16, с. 233; НА 27].

Для трудовых испытаний молодухи было характерно почти полное отсутствие элементов религиозно-магического характера, хотя в более отдаленном прошлом они могли иметь определенное отношение к тем или иным работам, что убедительно доказано, например, А. Хямяляйненом относительно обряда ношения воды [268, с. 276—278. Ср.: 84, с. 189]. В то же время некоторые из этих элементов еще сохранялись в пережиточном или чаще в пере-

<sup>11</sup> Ср., например, со «стоупом» белорусов [144, с. 79].

осмысленном виде. Так, существовало поверье, что если молодуха спрядет шерсть (желательно черную), то будет «со счастьем» (ozakas) [125, с. 244: АО За, с. 1778, 1989 сл.].<sup>12</sup> Кое-где еще помнят, как, придя впервые за водой, молодуха должна была привязать к колодцу полотенце, что являлось несомненным пережитком жертвоприношения духу — «хозяину» колодца. Модификациями подобного жертвоприношения можно, по-видимому, считать подарки (полотенце, кушак, платок, вино и т. п.), которыми молодуха, как правило, вынуждена была откупаться, когда молодые (муж шел впереди, жена — сзади) носили воду и кто-нибудь из зрителей опрокидывал ушат. Впрочем, подарок не везде давали тому, кто проливал: у верхневолжских, а также у ребольских карел зрители переставали озорничать, как только молодуха вешала на коромысло полотенце для свекрови [131, с. 33; 336, № 71; 359, т. 7, № 4915; 380, с. 170; АО За, с. 1778; ФОН, № 563/6, 564/1, 565, 937/10].

Слабая сохранность религиозно-магического содержания в обрядовых действиях, которыми новобрачная приобщалась к своим трудовым обязанностям, способствовала не только переосмыслению этих действий, но и привнесению в них множества игровых элементов. Особенно много последних содержалось в таких испытаниях молодухи, как ношение воды и подметание избы. У тверских и валдайских карел (так же, как у окружающего их русского населения) подметание, например, сопровождалось своеобразной проверкой характера молодой: ее работа усложнялась тем, что присутствовавшие старались в это же время сильно насорить. Впрочем, наряду с мусором они бросали на пол и деньги; молодуха собирала их для себя либо высыпала, по данным П. Виртаранта, в подол свекрови [380, с. 170; 381, с. 205. Ср.: 136, с. 152—154; 231, с. 494 сл.; 368, с. 127].

Первые работы, в ходе которых новобрачная приучалась к новым для нее порядкам и обязанностям, совершались не обязательно в первый же послесвадебный день, часто они растягивались на несколько дней. Более того, и в дальнейшем всякий раз, когда молодуха приступала впервые к какой-нибудь работе, которой ей еще не приходилось заниматься в доме мужа, она с поклоном просила свекровь благословить ее, а закончив труд, снова кланялась и спрашивала, годится ли сделанное [358, с. 310]. Особенно необходимым считалось соблюдение такого обычая в течение первых шести недель замужества. Правда, по более поздним сведениям, этот срок часто оказывался фактически короче, а в 1920-е гг. обычай вообще перестал соблюдаться.

Обряды второго дня завершались отъездом провожатых и прочих свадебников. Основные обряды карельского свадебного ри-

туала на этом обычно заканчивались. Но их продолжением были дальнейшие обряды послесвадебного цикла, которых мы уже частично касались, говоря о трудовых испытаниях молодухи.

## Обряды и обычаи переходного периода

Послесвадебная обрядность может быть по своему содержанию и значению разделена на две основные группы. Одна группа — обряды, посвящаемые окончательному вступлению новобрачной в половозрастную группу замужних женщин и завершению ее перехода в «род» мужа. Обрядность другой группы была призвана укрепить родственные отношения между «родовыми» коллективами (правда, для рассматриваемого периода правильнее говорить уже только о семейных коллективах, да и то весьма узких).

Ряд обычаев и обрядов первой группы связан с устойчивым представлением о своеобразном переходном периоде, в течение которого молодые, и особенно новобрачная, считались чрезвычайно восприимчивыми ко всем видам порчи, так как у них якобы еще не появились свои личные «владыки», т. е. духи-покровители (haldiat), утраченные во время свадьбы. А. Генетц, например, указывал, что новобрачные в течение первых шести недель продолжают оставаться «не имеющими владык» (haldietoin) [248, с. 97]. Поэтому они не смели в течение этого времени никому подавать руки [168, № 62]. Молодухе столько же недель не следовало ходить на кладбище и т. д. По-видимому, тот же страх порчи лежал в значительной степени в основе обычая, требующего, чтобы новобрачная на протяжении шести недель (или хотя бы в первые недели) демонстрировала смиренность и почтительность не только по отношению к родственникам мужа, но и вообще ко всем, кто впервые встречался ей после свадьбы; дома ли, на улице ли она низко кланялась до тех пор, пока встретившийся человек не желал ей: «Здравствуй вместе с молодым мужем!» (Terveh nuoren sulhasen keralla!) [21, с. 51; 270, с. 247; 378, с. 690; АО 16, с. 234, 236; ФОН, № 828/1, 831/1].

И все же обычаи, определявшие поведение молодухи в доме родителей мужа на протяжении первых шести недель, носили не столько профилактический (в религиозно-магическом отношении), сколько воспитательный характер. Основная их цель — приучить невестку к смирению и послушанию. Она не должна была ни оправдываться, ни возражать в ответ на попреки со стороны родственников мужа [378, с. 695; АО 16, с. 237 сл.]. Обычай требовал также, чтобы молодуха демонстрировала свое смирение поклонами по самым разным поводам. Например, у калевальских карел она должна была подолгу кланяться, когда семья садилась есть [378, с. 688, 690; АО 16, с. 237, 238; НА 27]. Даже по истечении шести недель молодуха не получала равноправного положения в семье. Переходный период нередко затягивался на целый

<sup>12</sup> У тверских карел молодухе давали прясть шерсть, «чтобы сердце стало мягче, чтобы не стала ссориться» [135, с. 627].



год или, как отмечает А. М. Линецкий, до тех пор, пока молодуха не родит сына [117, с. 75; 118, с. 100; АО 16, с. 236]. Это нашло свое отражение и в карельских наименованиях замужней женщины.

Как известно, понятие «молодуха» у карел выражалось терминами «моржейн» (*moržein*) и «мучой» (*mučoi*).<sup>13</sup> У северных карел, по сведениям П. Виртаранта, новорожденную в семье называли «моржейн» только в течение первых шести недель замужества, после чего ее звали уже «невестка» [378, с. 690]. Последний термин известен у всех этнографических групп карел (с. к. *neveskä*; лив. *nevesky*; люд. *nevesk*); наряду с ним у собственно карел бытовал другой термин — «минья» (*min'n'a*).<sup>14</sup> Более общепринятым следует считать обычай, по которому за молодухой сохранялось название «моржейн» (или «мучой») по крайней мере до рождения первого ребенка, а если первенцем оказывался сын, то нередко и на многие годы [318, с. 50, 56; 330, с. 88; НА 27]. У сегозерских, ребольских и северных карел замужняя женщина могла ходить в молодухах (*moržientaa*) по два-три года [318, с. 26, 27, 50; 378, с. 172; НА 27]. Аналогичные сведения относятся к разным этнографическим группам карел, причем во многих из них подчеркивается характерная подробность: молодухой продолжают называть до тех пор, пока не родится дочь, после чего начинают звать «акка» (с. к. *akka*; лив. *akku*; люд. *akk* — «баба») [318, с. 48—50, 147; 327, с. 194]. У северных карел женщину, которая проходила свое время в моржейн, переименовывали сначала в «найни» (с. к. *paini*; лив., люд. *paine* — «жена», «женщина») и лишь после того, как она сама оказывалась свекровью, ее начинали звать «акка» [281, с. 29; 318, с. 26, 27; 378, с. 172]. Нечто подобное наблюдалось и в терминах, относящихся к новорожденному: звание «шулхани» (*šulhani*), которое давалось ему одновременно с превращением андilas в моржейн, сохранялось за ним обычно столько же времени, сколько жену считали молодухой [318, с. 43, 44; НА 27].

Отметим еще один обычай, связанный с молодухой. У карел широко было принято женщину, перешедшую в семью мужа, называть не по ее собственному имени, а по имени мужа или даже свекра (реже — свекрови), добавляя соответственно *paini*, *min'n'a* (например: *Puavilan paini* — «жена Павла») [258, с. 98—99; 295, с. 140; 378, с. 690].

Мы уже говорили о тяготах и неприятностях, которые доставались на долю невестки. Однако в своем правовом положении она приобретала и определенные преимущества, особенно после

рождения сына. Это обнаруживалось даже при сравнении с ее прежним положением в родном доме, где, как неоднократно указывал А. М. Линецкий, любая невестка — «жена хотя бы младшего племянника» — имела «некоторую власть над любой девушкой в хозяйстве, к которому принадлежал ее муж» [117, с. 76; 118, с. 100; НА 1, с. 271. Ср.: 35, с. 102]. В то же время невестка — жена старшего из братьев — пользовалась большим влиянием, чем жены младших; она же обычно являлась приемницей хозяйки.

Причинами такого, относительно высокого социального положения невесток (по сравнению с незамужними родственницами мужа) можно считать, во-первых, их принадлежность к половозрастной группе замужних женщин, во-вторых, институт приданого, благодаря которому молодуха, вступая в дом родителей мужа, становилась в значительной степени экономически полноправным членом или, по выражению нашего информанта К. С. Антипиной, «дольщиком» (*dol'sikaks*) семейной общины, а не только даровой рабочей силой. Как признано многими исследователями, именно приданое в известной мере составляло основу личной независимости и авторитета замужней женщины [102, с. 134; 111, с. 217; 385, с. 503].

### Приданое и связанная с ним обрядность

Институт приданого (с. к. *pritoanie*, *pridoaneita*; лив. *pridaanoi*; люд. *pridanjad*) у карел в конце XIX — начале XX в. обладал рядом особенностей. Во-первых, достаточно строго соблюдались общепринятые нормы приданого. Во-вторых, право дочерей на получение приданого считалось настолько несомненным, что даже в тех случаях, когда девушка выходила замуж без благословения родителей или даже против их воли, она обычно вскоре получала все, что ей причиталось. Порой возмущенные родители грозились лишить ее приданого, однако эта угроза приводилась в исполнение, по-видимому, крайне редко [56, с. 100; КЭБ, № 107; НА 16, с. 186; ФОН, № 763/1].

Особенностью карельской свадьбы являлся также широко распространенный обычай отдавать приданое некоторое время спустя после свадьбы, а не в день перехода невесты из родного дома к мужу, как это было принято, например, у северных великорусов [123, с. 118; 136, с. 124 сл.]. Лишь кое-где у карел (в частности, у тверских, кемских и олонецких) такой порядок тоже был известен [245, с. 186; 312, с. 31; НА 5, с. 38; НА 16, с. 186]. У большинства же карел одновременно с невестой везли лишь часть приданого — постельные принадлежности, наряды, а в основном подарки для родственников мужа. Прочее либо отдавалось при первом приезде молодухи с мужем к ее родителям, либо тесть с тещей вскоре привозили сами, причем вручение выделенного

<sup>13</sup> У лодиков наравне с карельскими применялся и русский термин «молодуха» [305, с. 167; 382, с. 58].

<sup>14</sup> Термин «минья» известен в том же значении и в других прибалтийско-финских языках — финском, эстонском, водском, вепсском, что позволяет считать достаточно древним выражение в нем понятие «невестка» [318, с. 180, 181].

в приданое домашнего скота могло откладываться еще на некоторое время — чаще всего до следующей осени.

У северных карел родители молодухи примерно через неделю после свадьбы или даже раньше специально посылали приглашение явиться за приданым. Вместе с молодоженами отправлялось еще несколько родственников мужа, и в том числе его отец. Родители жены сажали гостей за столы, угощали блинами. Зять и его родственники ели, а молодая, стоя, кланялась и, по некоторым данным, даже причитывала — просила приданое [НА 15, с. 57; ФОН, № 266/1]. Тем временем ее родня носила на столы все вещи, которые отдавались в приданое. Гости строго считали и рассматривали каждую вещь, выложенную на «стол счета» (lukustola).

После того как все пересчитывалось, объявлялась общая стоимость приданого, и зять выкупал его — клал на тарелку деньги для тестя из расчета по копейке на рубль. Все имущество укладывалось в сундуки и коробки и увозилось [56, с. 107, 108; 225, с. 116; 378, с. 693, 694; АО 1в, с. 207, 208; НА 27; ФОН, № 726/5]. Аналогичные осмотр и выкуп приданого зафиксированы также у суйстамских карел [260, с. 395].

У других этнографических групп карел передача приданого происходила значительно проще и какими-либо значительными обрядовыми действиями, насколько известно, не сопровождалась. Следует отметить только некоторые элементы обрядности, связанные у южных (в частности, олонецких и суйстамских) и тверских карел с укладкой сундука, а кое-где и с доставкой последнего в дом мужа. Так, укладка приданого в сундук, происходившая здесь обычно до выводного стола, могла выделяться даже в особый обряд и сопровождаться причитаниями [260, с. 395; 380, с. 160; НА 5, с. 32. Ср.: 345, с. 43—44]. При доставке сундука полагалось выкупать его у провожатых [АО 36, с. 4001].

Состав приданого у карел отличался, как уже было сказано, устойчивым традиционным характером, хотя некоторые расхождения у разных этнографических групп могли иметь место. Сказывалось также различие в экономическом положении родителей невесты: зажиточные были в состоянии выделить в приданое дочери больше одежды и обуви, спальных принадлежностей, предметов быта, скота и даже денег, тогда как у бедняков подобные возможности были, разумеется, весьма ограниченными, да и качество вещей, особенно покушных, у них оказывалось часто худшим [ср.: 380, с. 174].

Тем не менее основной перечень предметов, входивших в приданое карельских невест конца XIX—начала XX в., оставался общим. Наиболее видное место в нем занимали одежда и обувь, постельные принадлежности и полотенца. Из родительского дома невеста получала в приданое также традиционные наборы бытовых вещей и орудий труда. Во-первых, посуду: глиняные чашки, тарелки, чайные чашки (всего по одной-две штуки), солонку,

горшок, чугунок, котел, ведро, ушат, подойник и т. д. Самовар был только у богатых невест [378, с. 694]. Во-вторых, молодуха должна была иметь такие орудия женского домашнего труда, как скалка, валец, прялка (у калевальских карел нередко самопрялка — rukki) и т. п. Кроме того, нужны были свои серп, коса, грабли, мотыга, топор и т. п. [56, с. 107, 108; 72, с. 120; 295, с. 140; 378, с. 694; АО 1в, с. 208; АО 3а, с. 1781; ГА, № 5, с. 20; ФОН, № 584/1, 741, 828/1 и др.].

Непременной составной частью приданого у карел Олонецкой и Архангельской губерний считался домашний скот. Даже бедные крестьяне, выдавая дочь замуж, обязаны были выделить ей корову (или по крайней мере нетель) и овцу. Нередко девушки сами выращивали себе «приданую корову» (pridoanalehmä). С обычаем выделять в приданое скот было связано поверье, свидетельствующее о глубоко традиционном характере самого обычая: невесте следовало отдавать именно ту корову и ту овцу, которых она захотела взять, ибо считалось, что иначе они падут [АО 36, с. 4018]. Нельзя не отметить также некоторые отклонения в указанном обычае, свойственные отдельным этнографическим группам: в придачу к корове и овце кестеньгские карелы, например, часто давали еще домашнего оленя, олонецкие — кур, тверские — пчелиные колоды [56, с. 108; 95; 295, с. 134; 306, с. 287; 378, с. 694; 380, с. 174; АО 1в, с. 209; НА 5, с. 46].

### Послесвадебные отгостки

Основная цель первой поездки новобрачных к родителям жены — получение приданого, хотя бы его большей части. В то же время у поездки была и другая, тоже весьма важная цель — закрепление новых родственных связей.

Послесвадебные отгостки у карел имели много общего с аналогичными обрядами северорусской свадьбы. Особенно большое сходство обнаруживалось в обрядности, относящейся к гостьбе молодых у родителей жены. У большинства карельского населения КАССР эта гостьба известна как «возвращение» (pyöritykset); лив. tullah pyörittykzil, люд. pyördykšile, с. к. pyörityksil — «приходят обратно», «возвращаются назад» [78, № 100; 125, с. 240, 268; НА 5, с. 46; НА 24, с. 142—144; НА 27]. У тверских и тихвинских карел эта гостьба называлась тоже возвращением; myöššyttelietsemäh — букв. «возвращаться»<sup>15</sup> [380, с. 172; НА 27]. Зафиксированы, впрочем, также названия другого рода, хотя и менее распространенные, как например «в гости» (gostih, ativoh) — у ребольских, суйстамских и части северных карел, «на блины» (kakkaroiilla) — у северных карел и т. п. Среди русского населения

<sup>15</sup> У карел северо-восточной части Приладожья этим же термином называется посещение зятя тестем и тещей [330, с. 89; 336, № 71].



Олопецкой, Архангельской и Вологодской губерний аналогичная гостьба называлась «хлебины»; последним названием мы и будем пользоваться [ср.: 42, с. 9; 76, с. 107; 94, с. 178].

Время поездки на хлебины у карел могло быть выбрано по-разному, однако наиболее принято было ехать лишь спустя три дня или даже неделю после свадьбы [72, с. 120; 95, с. 5; 125, с. 240; 380, с. 172; ФОН, № 464/6 и др.]. Обычно вместе с новобрачными отправлялось еще несколько близких родственников молодого; кроме отца и матери, это могли быть брат с женой, сестра с мужем, крестные и т. д. — всего 5—7 человек [380, с. 172; АО 1в, с. 207; НА 2, с. 65; НА 12, с. 16; НА 27]. Мать должна была сопровождать сына и невестку, так как она не участвовала в поездке за невестой. Особый вариант известен у олонецких карел, где родня мужа могла приезжать к родителям молодухи только на другой день после приезда туда молодых; интересно, что аналогичный обычай зафиксирован также у шелтозерских вепсов [324, с. 135; НА 5, с. 46; НА 27].

Особенностью хлебни, как и вообще послесвадебных отгостков, у карел можно считать относительную малочисленность непосредственных участников, круг которых ограничивался обычно лишь близкими родственниками новобрачных, в отличие от более или менее многочисленных собственно свадебных обрядов. По сравнению с последними отгостки у карел носили интимный, семейный характер, несомненно способствовавший налаживанию более тесных и дружественных связей между обеими сторонами, и прежде всего между родителями новобрачных (svoatukset).

В обрядовом отношении хлебины во многом повторяли уже рассмотренные предшествующие встречи сторон. В центре внимания и на этот раз оказывалось угощение, с той лишь разницей, что наряду с обычными для свадебных трапез блюдами полагалось готовить специальное кушанье для зятя. У северных карел таковым являлись блины, у южных — кисель и яичница. Надо заметить, что блины как традиционное тешино угощение известны не только у северных, но и у тверских карел, а кроме того, у северных великорусов и коми [225, с. 125; 380, с. 172; НА 12, с. 16; ФОН, № 823/2, 836/5 и др. Ср.: 9, с. 139, 140; 136, с. 159; 162, с. 97, 98; 232, с. 386]. Обычай угощать зятя яичницей (с. к. jäisnittä; лив. d'äisnittsy; люд. d'äisnittä) тоже был широко распространен: помимо карел (южных, валдайских и тихвинских), его практиковали вепсы и особенно — северные великорусы [155, с. 38, 39; 305, с. 260, 261; 381, с. 206; НА 3, с. 58; ФОН, № 945/3. Ср.: 46, № 3; 68, т. 2, с. 883, 921; 94, с. 178; 136, с. 160, 162—165; 151, № 58; 180, № 32].

Так же как и русские, карелы придавали этому угощению определенное символическое значение: в зависимости от того, откуда зять начинал есть яичницу — с середины сковороды или с края, всем присутствовавшим на хлебнах становилось ясно, была ли невеста «честной» [305, с. 260, 261]. Почти полное

сходство данного обычая карел с аналогичным севернорусским обычаем, как и то, что он бытовал у сравнительно небольшой части карельского населения, главным образом в зоне наиболее тесного соседства с русскими, позволяют видеть в нем явное заимствование из севернорусской свадьбы.

По окончании угощения родственники молодого отправлялись домой, а молодожены оставались на одну либо даже на три ночи. Обычай оставаться почевать у родителей молодухи соблюдался даже в тех случаях, когда оба новобрачных были из одной деревни [78, № 100; 125, с. 238, 266; ФОН, № 528/2].

У большинства карел сразу за хлебинами или спустя несколько дней (иногда даже недель) следовал ответный визит родителей молодухи к новобрачным.<sup>16</sup> В некоторых местностях (например, в районах Гирваса и Ондозера) вместе с родителями молодухи могли ехать близкие родственники — братья, сестры и др. [НА 27]. Время их приезда согласовывалось перед тем, как молодым отправляться домой с хлебни, и приурочивалось обычно к воскресенью. Но нередко бывало и так, что родители молодухи ехали вместе с возвращавшимися новобрачными [78, № 100; НА 2, с. 65; НА 12, с. 16]. Отгостки тещи и тестя у зятя в Южпой Карелии назывались «ломанье печи» (räččie murendamah, räččid šordamah — букв. «печь ломать», «печь ронять»),<sup>17</sup> в Средней Карелии и в районе Иломанси — «смотрение места» (sijoa kačšomah — букв. «смотреть место») <sup>18</sup> [295, с. 141; 305, с. 261; АО 3а, с. 1779; АО 3б, с. 4252; НА 2, с. 65; НА 3, с. 58; НА 27]. Первое из приведенных названий связано со следующим обычаем южных карел и соседнего русского населения. Войдя к зятю в дом, теща и тесть прямо шли к печи, открывали заслонку и, взяв лучины, грозились сломать печь. Зять просил не ломать, поскольку у него с женой все благополучно. После этого устраивалось угощение [АО 3б, с. 4252; НА 27. Ср.: 151, № 58]. Обычно тесть с тещей оставались еще почевать (если были из другой деревни), а по некоторым сведениям, они даже могли прожить у зятя два-три дня [295, с. 141; НА 27].

Хлебины и ответная гостьба родителей молодухи у зятя считались завершающими обрядами свадебного ритуала. Однако в первые недели после свадьбы, а нередко и все шесть недель продолжалось хождение новобрачных в гости то к одним, то к другим родственникам. У северных карел, совершая послесвадебный обход родственников мужа, молодуха одаривала их новыми подарками [378, с. 694, 695; АО 1в, с. 210; НА 27].

<sup>16</sup> В Приладожье и в районе Олонца зафиксирован и обратный порядок: сначала приходили к зятю тесть с тещей и увозили молодых с собой на хлебины [336, № 71; НА 5, с. 45].

<sup>17</sup> Для сравнения заметим, что у русского населения Прионежья аналогичный обряд был известен под такими же названиями — «печь ронять», «печь ломать» [151, № 58; НА 27].

<sup>18</sup> Напомним, что «смотрением места» называется и предсвадебный визит родственников невесты в дом жениха.

Особое место в послесвадебных отгостках у карел продолжала по традиции занимать гостьба новобрачной у своих родителей. Спустя некоторое время после свадьбы (сроки могли быть различными: от нескольких дней до шести недель, а кое-где и до года) кто-нибудь из близких родственников молодухи увозил ее в родительский дом. Прибыв домой в гости (*adivoih*; у северных карел — *orinativoih*), молодуха занималась рукоделием, навещала родню; работать по хозяйству ее не заставляли. Муж мог приезжать к жене, ночевать в доме тестя и даже гостить по нескольку дней. Последнее более характерно для северных карел, у которых молодуха гостила дома недели две-три и более [295, с. 144; 314, с. 54; 363, с. 255, 256; НА 3, с. 59; НА 5, с. 46; НА 27].

Как известно, аналогичные обычаи, согласно которым молодухе полагалось на более или менее продолжительный срок возвращаться в родной дом, существовали у многих народов Европы и Азии [см., например: 92, с. 150—155, 158—160, 171, 230—233; 99, с. 30, 31; 187, с. 79, 80; 268, с. 193—195; 356, с. 60]. В этнографической литературе эти обычаи интерпретировались довольно разнообразно [ср.: 92, с. 160; 304, с. 108], но наиболее общепринято рассматривать их как пережиток матрилокального брака [92, с. 160; 101, с. 91; 187, с. 79, 80]. Для карельского материала такое объяснение представляется вполне обоснованным.

\* \* \*

Сравнивая между собой обрядность выводного и приводного столов, нельзя не обратить внимание на то, что многие обрядовые действия и даже целые обряды повторялись, как, впрочем, и на протяжении всего ритуала, начиная со сватовства. Такими повторяющимися элементами являлись, например, смотрины, сбор «пособи», благословение родителями и родичами, пиршество (хотя бы в виде угощения) и др. Даже окружение невесты в молодуху, распадавшееся у большинства карел на две фазы, возобновлялось и завершалось во время приводного стола. В то же время одним из важных отличий последнего можно считать полное отсутствие трагедийных тонов, столь свойственных предшествующим обрядовым циклам, в связи с расставанием невесты со своим «родом», с родным домом и с девичеством; напротив, приводному столу сопутствовало значительно больше развлекательно-игровых действий. Это же было характерно и для обрядности следующих дней, когда вновь повторялись угощение, обряд дарения, сбор на чарку, хваление и т. п. В послесвадебную обрядность входили также обрядовая баня, катания новобрачных (у южных карел), многие действия религиозно-магического характера.

Цикл обрядов, связанных с доставкой невесты в дом жениха и с приводным столом, так же как и послесвадебный обрядовый цикл, были подчинены следующим основным задачам: посвяще-

нию молодых в супружеские взаимоотношения и обеспечению им благополучия; введению молодухи в статус невестки; закреплению брачно-родственных связей между «родами». Выполнение этих задач обеспечивалось более или менее строгим соблюдением обычаев и обрядов, предусмотренных завершающей частью традиционного свадебного сценария. Эта часть ритуала также имела свои региональные особенности, относящиеся главным образом к северным карелам. Последние, в частности, придавали сравнительно меньше значения обрядам приводного стола и вообще сохраняли в своем семейном быту гораздо больше пережитков матрилокального брака, чем южные карелы.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### Структурно-функциональная характеристика карельской свадьбы

Как видно из предыдущего изложения, свадебная обрядность у всех этнографических групп карел имела в общем одинаковую основу: ее компоненты были практически повсеместно одинаковыми, композиция ритуала, если не считать некоторых различий в последовательности отдельных действий, также была единой. Именно эти обстоятельства дали возможность составить сводное описание основных обрядов и обычаев карельской свадьбы конца XIX—начала XX в. Теперь, в порядке обобщения, попытаемся с помощью нескольких структурно-схематических таблиц дать более наглядное представление о последовательности обрядовых действий, об их взаимосвязях внутри ритуала, о составе и функциях элементов обрядности.

Как известно, последовательность и взаимосвязи свадебных обрядов достаточно строго регламентировались неписаным сценарием ритуала. План сценария, изложенный в гл. 2, на этот раз представлен графически, в виде схемы (см. вкладку) с учетом важнейших региональных особенностей. В схему включены, помимо непосредственно свадебных обрядов и обычаев, объединенных в четыре цикла (сватовство, приготовления к свадьбе, собственно свадьба и послесвадебные обряды), также некоторые элементы обрядности, относящейся к добрачному общению парней и девушек, начиная от знакомства и кончая обменом залогами. При составлении схемы мы старались воздерживаться от чрезмерного дробления ритуала на составляющие его обрядовые действия, ограничившись лишь основными и наиболее обязательными если не в общекарельских, то по крайней мере в достаточно крупных региональных масштабах.

На основе указанной схемы в табл. 1 (см. вкладку) раскрывается, правда в общих чертах, состав обрядности и в то же время дается функциональная характеристика ее элементов. Как известно, сложность структуры свадебного ритуала обусловлена его полифункциональностью, причем каждой функции соответствует более или менее определенная группа элементов, выступающая в ритуале как одна из его подструктур [ср.: 13]. К сожалению, закономерности взаимодействия подобных подструктур в свадеб-

ных ритуалах разных народов только еще начинают изучаться этнографами,<sup>1</sup> и нам было бы преждевременно делать какие-то теоретические обобщения в этом плане, опираясь только на карельский материал. Поэтому на данном этапе представляется более целесообразным ограничиться лишь общей структурно-функциональной характеристикой карельской свадьбы конца XIX—начала XX в.

Исходя из синхронных функций тех или иных элементов обрядности, можно выделить следующие основные подструктуры. Первую, ведущую группу элементов составляют в карельской свадьбе разнообразные обрядовые действия и обычаи, которым придавалось юридическое (правовое) и экономическое значение; поскольку разделить их на разные группы зачастую бывает невозможно, они объединены нами в одну подструктуру. Вторую из характернейших для карельской свадьбы обрядовых подструктур составляют элементы, выполнявшие религиозно-магическую функцию. К третьей (по значимости) группе следует отнести весьма многочисленные и разнообразные демонстративно-символические элементы. Далее следует развлекательно-игровая подструктура. По-видимому, в особую группу можно отнести различные формы обрядового угощения — от пиршеств до чаепитий. Наконец, необходимо выделить также социальную подструктуру, определявшую состав действующих лиц, степень их участия в обрядах, а также характер участия. Как видим, табл. 1 дает некоторое представление об общей структуре ритуала карельской свадьбы и, кроме того, показывает, как часто и в связи с чем используются те или иные элементы обрядности и даже насколько они типичны.

Табл. 2—4 (см. вкладку) содержат более детальный анализ основных подструктур. Надо, однако, заметить, что во многих случаях трудно определить, к какой подструктуре следует отнести отдельные элементы, которые могли выступать в различных функциях. Подобная многофункциональность большей частью объясняется самой природой таких элементов либо их переосмыслением: например, осмотр невесты женихом когда-то, вероятно, представлял собой правовой акт, сходный с проверкой товара при купле-продаже, к началу же XX в. это действие приобрело преимущественно демонстративно-символический или даже игровой характер, хотя его первоначальная функция продолжала в какой-то мере еще оставаться в силе. И все же, несмотря на то что нередко одни и те же элементы обрядности встречались в составе разных подструктур, каждой из них был свойствен в целом достаточно определенный набор элементов.

Основной состав обрядовых явлений и обычаев, выполнявших в свадебном ритуале юридическую и экономическую функции, представлен в табл. 2. В него входят, во-первых, такие, исполне-

<sup>1</sup> См., например, материалы состоявшегося в 1972 г. симпозиума «Народный обряд как предмет комплексного изучения» [13].

ние которых ограничивалось пределами семьи или «рода»: советы родственников в доме жениха и в доме невесты (дума), связанные со сватовством, многократные благословения родителями и родственниками, а также не менее частые угощения родни по ходу ритуала. Вторую группу составляют взаимоотношения между сторонами жениха и невесты: согласование вопросов, касающихся заключения брака, скрепление достигнутого договора и завязывание брачно-родственных взаимоотношений между «родами». К третьей группе отнесены разнообразные формы обрядности, выражавшие общественное признание заключаемого брака, что проявлялось в участии посторонних в свадебном ритуале и оказании ими экономической помощи молодоженам. В особую группу выделены обрядовые дары и выкупы со стороны жениха и дары со стороны невесты; для этой группы элементов экономическая функция может быть признана доминирующей. В табл. 2 наглядно показано, что жених одаривал в основном только невесту, да и то сравнительно мало, невеста же была обязана многократно одаривать жениха и его родню (особенно свекровь); зато значительную часть расходов жениха составляли различные выкупы, и в частности выкупы родителям и некоторым другим родственникам невесты, плата зрителям за чествование, за устройство застав и т. п., отступное подругам невесты (а у тверских карел еще и отступное парням невестинной деревни) и пр. Экономическая функция наиболее характерна и для группы элементов обрядности, связанных с приготовлением и вручением приданого, хотя им нередко были свойственны также другие функции, как например правовая, демонстративно-символическая или даже игровая (ср. соответствующие графы табл. 1, 4).

Весьма многочисленными и разнообразными элементами была представлена в карельском свадебном ритуале религиозно-магическая подструктура. В табл. 3 основной порядок обрядовых действий несколько изменен: исключены те, в которых религиозно-магические элементы не играли существенной роли, зато более конкретизированы и развернуты такие, которые имеют прямое отношение к указанной подструктуре. Кроме того, для удобства сравнения однотипные и в известной мере повторяющиеся обряды и действия сгруппированы в соответствующие блоки, хотя для этого приходится нарушать сценарность ритуала.

Чтобы полнее раскрыть состав и специфику религиозно-магических элементов карельской свадьбы конца XIX—начала XX в., мы рассматриваем их сразу с нескольких точек зрения: конкретизируя синхронные функции, фиксируя вид действий, анализируя состав средств, уточняя состав действующих лиц (с учетом степени их активности). Что касается средств, которыми карелы пользовались в своей религиозно-магической обрядности, то их исключительное разнообразие и вариативность заставляют нас перечислить лишь самые типичные.

Как видно из табл. 3, основной состав элементов религиозно-

магической подструктуры был следующим. На добрачной стадии в магических действиях девушек (реже — парней) преобладали приемы любовной магии (вплоть до широко практиковавшихся обрядов *lemmennosto*), лишь в действиях, приуроченных к свадьбам (например, хождение девушек с невестой в баню), любовная магия могла дополняться продуцирующей. На стадии свадьбы диапазон функций религиозно-магической обрядности оказывается более широким и, хотя половая магия продолжает занимать в ней видное место, доминирующими становятся апотропейческие действия (различные приемы оберегания) и элементы продуцирующей магии; кроме того, у большинства карел сюда же вклинилась христианская обрядность в виде богомольев, венчания и пр. Из дохристианских (языческих) элементов, составлявших почти всю данную подструктуру, следует отметить еще группу обрядовых действий, основой которых служили пережиточные культы различных духов (таких, как духи предков — *syndyzet*, духи — «хозяева» очага, бани, хлева и т. д.); при этом значительная часть подобных культовых действий в виде пожертвований со стороны молодухи относилась к заключительной стадии ритуала.

В то же время магическая обрядность карел, как и многих других народов, включала в себя также многие элементы, практически лишенные какого бы то ни было религиозного содержания и основанные либо на убеждении, что дело вершится «крепким словом», т. е. правильно произнесенной традиционной заклинательной формулой,<sup>2</sup> либо на разнообразных рациональных приемах, которым приписывалось магическое свойство (например, в обычаях сажать или ставить рядом жениха и невесту, кормить и поить обоих вместе видели магические способы соединить их в супружескую пару). Заметим, что значительная часть религиозно-магических элементов карельской свадьбы в конце XIX—начале XX в. могла выступать также в других функциях, и прежде всего в демонстративно-символической.

Полифункциональность была особенно свойственна безрелигиозным магическим действиям, причем со временем многие из них утратили даже магическое значение. Это хорошо видно в табл. 4, представляющей демонстративно-символическую подструктуру: первая группа элементов, символизирующая главным образом брачный характер взаимоотношений между женихом и невестой, состоит именно из действий, магическим способом соединявших супружескую пару. Демонстративно-символическое значение было характерно и для ряда других элементов, религиозно-магическая функция которых в рассматриваемый период

<sup>2</sup> О безрелигиозности одного из наиболее архаических слоев вербальной магии см., например: [241, с. 75 сл.]. Примером магических, но безрелигиозных действий, характерных для карельской свадьбы, можно считать исполнение эпической песни «Сватовство кузнеца Илмойллинена» или фрагментов других эпических и свадебных песен.



или хотя бы в более отдаленном прошлом была несомненной; назовем, например, такие, как изменения в прическе невесты, украшение конной упряжи колокольчиками, полотенцами и т. п., стрельба и прочий шум в ответственные моменты ритуала, символический посох патьвашки и др. Наряду с подобными полифункциональными или переосмысленными действиями в эту же подструктуру входили также элементы, имевшие по существу лишь демонстративный либо символический характер. Часть их должна была придавать заключению брака вид торговой сделки, в которой товаром являлась невеста; другие действия и обычаи призваны были подчеркивать подчинение жены мужу; третьими выражалось общественное признание брака.

Поскольку некоторые подструктуры (развлекательно-игровая, дидактическая, устно-поэтическая и др.) достаточно подробно освещены в табл. 1, мы не видим необходимости анализировать их состав в дополнительных структурно-схематических таблицах. Не требуется к ним и особых комментариев. В то же время относительно социальной подструктуры представляется целесообразным высказать несколько замечаний. Состав участников свадебного ритуала мог варьировать в зависимости не только от местных обычаев, но и от конкретных обстоятельств самого различного характера; он зависел от состава семей, от зажиточности и родovitости брачащихся, от степени удаленности деревень жениха и невесты, от времени года и пр., причем это касалось прежде всего участия родни. Степень активности участников свадьбы тоже сильно варьировала, даже обрядовые роли родителей жениха и невесты могли в каждом отдельном случае меняться (например, отец жениха мог участвовать или не участвовать в сватовстве). Однако на основе рассмотренных выше таблиц можно сделать вывод, что в целом для карельской свадьбы конца XIX — начала XX в. была характерна, во-первых, исключительно важная, ведущая роль свата-колдуна (патьвашки или ему подобного), во-вторых, сравнительно активная роль невесты, в-третьих, довольно активная роль родственников и зрителей, свидетельствующая о коллективном характере ритуала.

Представленные нами структурно-схематические таблицы, как и предшествующее описание ритуала карельской свадьбы конца XIX — начала XX в., показывают еще одну и весьма существенную ее особенность: в составе свадебной обрядности сравнительно слабо сохранились элементы, связанные с переходом парня и девушки в новое для них положение женатого мужчины и замужней женщины, в то же время с переходом женщины из своего «рода» в «род» мужа было связано гораздо больше обрядовых элементов. Если в первой группе элементов основная их часть тоже относилась к невесте (назовем хотя бы такие обряды, как отпуск воли, девичья баня, перемены прически и головного убора), то вторую группу вообще составляли почти исключительно действия, посвященные расставанию девушки с родной семьей и ро-

дительским домом, с родственниками (в том числе покойными) и односельчанами и введению молодухи в семью и «род» мужа, приобщению ее к хозяйственной, социальной и духовной жизни этой семьи. Такая особенность была обусловлена несомненно господствующим характером патриархального брака с его принципом патрилокальности семьи.

Во всяком случае при матрилокальных вариантах, когда в дом родителей невесты переходил зять-примак, его переход не обставлялся никакими прощальными и посвятельными обрядами, аналогичными тем, которые касались невесты, хотя в более отдаленном прошлом их существование представляется вполне вероятным. И все же, несмотря на преобладание в свадебном ритуале обрядовых элементов, свидетельствующих, казалось бы, о полном господстве патриархального семейного уклада, нельзя не видеть других и тоже весьма характерных для карел элементов (например, обычаи возвращения молодухи на время в родительский дом), на основании которых можно полагать, что утверждение патрилокальной семьи произошло не так уж давно.

### Региональная типология карельской свадьбы

На протяжении предыдущего изложения нам приходилось постоянно отмечать, что даже самым общим обрядам в реальной практике были свойственны свои местные особенности, ибо строго единого для всех карел канонического стереотипа свадьбы не существовало, а имелось множество локальных вариантов,<sup>3</sup> в большей или меньшей степени различавшихся между собой.

Сравнение соседних вариантов обычно не обнаруживает существенных различий между ними. Это правило сохраняет силу и в тех случаях, когда сопоставляются ритуалы соседних местностей, населенных различными этнолингвистическими группами карел, а в ряде районов — даже разными этносами.

Подобная закономерность, известная в литературе под названием культурной непрерывности [см.: 157], обнаруживается практически во всех областях духовной и материальной культуры сельского населения дореволюционной Карелии; аналогичная закономерность определяла также и лингвистическую карту Карелии [НА 28]. Гораздо заметнее оказываются различия в обрядности более отдаленных местностей, причем глубже они между свадебными ритуалами северных и южных карел. Это позволяет, группируя близкие локальные варианты, выделить несколько основных региональных типов карельской свадьбы конца XIX — начала XX в.

<sup>3</sup> Под локальным вариантом мы имеем в виду характерный для населения той или иной местности нормативный комплекс обрядности, независимый от возможного при каждой свадьбе варьирования элементов ритуала.

В этнографической литературе уже известны попытки такой типологизации карельской свадьбы. Первой из них явилось выделение трех региональных вариантов ритуала — олонецкого, беломорско-карельского и погранично-карельского, — предпринятое финляндскими этнографами Э. Ахтия, И. К. Инха и И. Хяркене-ном [282, с. 85—91]. По описанию первого варианта, произвольно отнесенного авторами ко всем карелам Олонецкой губернии, угадывается свадебный ритуал ливвиков Олонецкого уезда, по описанию второго — свадьба ухтинских карел. Третий, погранично-карельский, вариант весьма близок олонецкому, поэтому его выделение в качестве равнозначного двум другим вариантам представляется неоправданным. Правильнее, на наш взгляд, будет выделить всего два основных типа карельской свадьбы: северокарельский и южнокарельский. За основу первого следует взять локальные варианты районов Калевалы и Лоухи, за основу второго — варианты южных районов Карелии.<sup>4</sup>

Локальные варианты средней части Карелии являлись носителями многих признаков обоих основных типов. Они поэтому могут быть выделены в особый, среднекарельский подтип, который можно считать переходным от сравнительно архаичного северокарельского типа к более продвинувшемуся в эволюции южнокарельскому, ибо, продолжая ряд главных признаков первого (патьяшка, песни-руны и др.), он по другим признакам обнаруживает тенденцию к сближению со вторым (обряд окручения, например, здесь был совершенно аналогичен южнокарельскому, хотя еще сохранились некоторые элементы северокарельского репрезентанта).

Внутри указанных типов можно выделить еще более или менее значительные региональные подтипы. Например, у южных карел довольно четко различаются две группы локальных вариантов свадьбы, которые можно назвать ливвиковским и людиковским подтипами, так как их зоны в основном совпадают с районами расселения ливвиков и людиков. В северокарельской свадьбе заметно отличаются один от другого калевальско-кестеньгский и кемский (с юшкозерским вариантом) подтипы.

В особый, верхневолжский тип представляется возможным объединить локальные варианты свадьбы тверских, валдайских и тихвинских карел. По многим элементам, относящимся к более архаичным слоям свадебного ритуала, этот тип довольно близок северокарельскому. Особенно много общего в обрядах сватовства и окручения невесты, в обычаях выводного стола и др. Зато в относительно поздних слоях обрядности обнаруживается больше аналогий с южнокарельской свадьбой. Причем если о южнокарельской свадьбе можно сказать, что она близка северорусской, то еще в большей мере это относится к свадебным обрядам верхневолжских карел.

<sup>4</sup> Характеристику обоих типов см.: [202].

Бытование разнообразных локальных вариантов свадьбы было известно у многих народов. Отсутствие единого ритуала, например, в русской свадьбе отмечал Н. Ф. Сумцов [197, с. 57, 58], в мордовской — М. Е. Евсеев. Кстати, последний считал подобное обилие вариантов результатом дробления первоначального праритуала и утверждал, будто их особенности «взаимно дополняют и поясняют друг друга и дают, таким образом, возможность к восстановлению полной картины былой мордовской свадьбы» [50, с. 9]. Ошибочность такого мнения представляется достаточно очевидной. Во всяком случае карельский материал показывает, что причины происхождения многочисленных локальных вариантов гораздо сложнее и тесно связаны с конкретными историческими условиями жизни данной этнической общности. Существование в конце XIX—начале XX в. двух столь различающихся между собой типов, как северокарельский и южнокарельский, объясняется в основном различиями в условиях формирования и развития соответствующих этнографических групп карел [см.: 202, с. 106, 107].

Весьма важным представляется тот факт, что ареалы северокарельского и южнокарельского типов свадьбы в целом совпадают с типологическими зонами, выделенными Р. Ф. Таровой на основе изучения материальной культуры карел [206, с. 86, 100, 118, 119, 169 сл.]. Предлагаемую типологическую схему следует рассматривать как начальную стадию работы в этом направлении. Продолжение ее мыслится в неразрывной связи с применением такого важного вспомогательного средства, как картографирование, позволяющего наиболее наглядно выявить особенности типов карельской свадьбы, раскрыть ее исторически сложившуюся пространственную дифференциацию. Однако разработка указанной типологии и картографирование типов усложнены тем, что планомерное собирание сведений о свадебной обрядности у карел, дающее сопоставимый материал, было начато лишь сравнительно недавно. Несмотря на обилие материала, он очень неравномерно покрывает территорию, населенную карелами, и особенно ее периферию.

Дальнейшая разработка картографирования типов карельской свадьбы требует поэтому дополнительного сбора сведений путем систематического обследования всей территории Карелии. Особое внимание следует уделять локализации характерных для каждого типа элементов, потому что границы бытования последних часто оказываются значительно шире зоны распространения самого типа. Такое явление можно рассматривать в одних случаях как свидетельство более широкого бытования соответствующего типа в прошлом (например, распространение института патьяшки за пределами северокарельского типа), в других — как доказательство интенсивного взаимодействия с соседними типами. В этом отношении особый интерес представляет факт существования обрядовых элементов, сходных с карельскими,



в свадебных ритуалах соседних народов, так как их выявление, типологизация и картографирование сильно облегчили бы задачу изучения карельской свадьбы в сравнительно-историческом плане.<sup>5</sup> Кстати, результаты подобной работы могут существенным образом помочь в изучении этнической и культурной истории народов северо-востока Европы [ср.: 224, с. 13—15].

Работа по типологизации карельской свадьбы еще только начата. Однако уже первые шаги в этом направлении позволяют сделать некоторые обобщения относительно основных тенденций эволюции ритуала.

### Основные направления эволюции карельской свадьбы

Рассматривая свадебную обрядность как более или менее самостоятельную систему со специфическими для нее составом элементов и структурой ритуала, мы то и дело сталкивались с явлениями, в которых сказывалась известная динамичность этой системы, ее эволюция. И надо признать, что в той мере, в какой мы в состоянии с помощью этнографических методов проследить факты, относящиеся к изучаемой области обрядовой жизни (по крайней мере со второй половины XIX в.), наблюдалась в сущности непрерывная эволюция карельской свадьбы, причем данный процесс не прекращается до сих пор.

Главная тенденция эволюции, в силу указанных ранее причин, — все большее сближение карельского свадебного ритуала с северорусской свадьбой, которое ярче всего обнаруживалось в южнокарельском (основном) и в среднекарельском (переходном) типах, а примерно с середины прошлого века становилось все более заметно также в северокарельском. В значительной мере под влиянием русской свадьбы шла эволюция карельского свадебного ритуала и по линии его усложнения за счет привнесения новых элементов обрядности, отражавших в той или иной форме основные социальные и социально-экономические изменения, происходившие в карельской деревне в результате развития в ней капиталистических отношений. Рост имущественного и социального неравенства среди крестьянства сильно усложнял, например, процедуру заключения договора о браке, растягивая ее на ряд обрядов, дополнявших собственно сватовство. Кроме того, на самом характере свадьбы обычно сказывалось экономическое положение жениха и невесты.

В то же время по мере вытеснения большой семьи малой, по мере отживания традиций родовой и даже семейной общины у ка-

рел (особенно южных, сегозерских и верхневолжских) все больше крепили патриархальные устои семьи, что также вело к соответствующим изменениям в свадебной обрядности. На смену обычаям и обрядам, в пережиточном виде сохранявшим традиции родовой общины и матриликального брака, пришли новые, в которых всячески подчеркивался принцип власти отца над детьми, мужа над женой. Господство патрилокального брака сказалось в обычае переносить в дом жениха исполнение заключительной фазы обручения и в обычае непременно устраивать пиршество приводного стола. Впрочем, у северных карел эти обычаи в XIX в. еще не получили широкого распространения. Напротив, у них по-прежнему продолжали совершаться весь обряд окружения в доме невесты, а кое-где даже сохранялся обычай там же стелить для молодых брачную постель [306, с. 287; КЭБ, № 95]. Как известно, обычай устраивать приводной стол не считался у северных карел обязательным, вследствие чего свадьба часто завершалась выводным столом — именно такие варианты ритуала описаны Г. Р. Державиным и И. В. Оленевым [48, с. 180; 146, с. 133]. Тем не менее и в северокарельской свадьбе конца XIX — начала XX в. приводной стол с сопутствующими ему обрядами уже занимал значительное место.

Наконец, заметная эволюция происходила и в отношениях карельского крестьянства к церковной обрядности, что выражалось главным образом во все более возрастающей роли венчания. Во многих случаях это объяснялось не столько собственными побуждениями населения, сколько требованиями властей, считавших действительными только браки, освященные церковью. Поэтому, даже признавая обязательность венчания, значительная часть карел (особенно северных) продолжала относиться к нему как формальному акту.

Указанные выше направления эволюции оставались для карельской свадьбы ведущими вплоть до Октябрьской революции. После установления Советской власти положение стало круто меняться: по мере социалистической перестройки карельской деревни традиционная свадебная обрядность претерпевает коренные изменения как в содержании, так и в самом характере ритуала, причем изменения настолько значительны, что в результате их возникает по существу новая, советская обрядность. Однако этот процесс не был плавным и равномерным.

Главные этапы эволюции карельской свадьбы в советскую эпоху в основном совпадают с периодизацией аналогичного процесса в обрядовой жизни русского сельского населения, предложенной Л. М. Сабуровой: первый период — от установления Советской власти до коллективизации, второй — с начала коллективизации до Великой Отечественной войны, третий — 1941—1950 гг., четвертый — 1950—1960 гг. [175, с. 49]. Исходя из особенностей эволюции карельской свадьбы, представляется возможным второй и третий периоды объединить в один, так как у карел

<sup>5</sup> Необходимость перехода от картографирования элементов культуры отдельных народов к составлению региональных атласов, охватывающих целые историко-этнографические области, доказывает, в частности, К. В. Чистов [223, с. 74 сл.].

они, с точки зрения свадебной обрядности, мало чем отличались.

На первом этапе свадебная обрядность карел еще продолжала, особенно в первые послереволюционные годы, сохранять в значительной степени традиционный характер, даже развитие ее шло во многом по прежним направлениям, и прежде всего по линии сближения с северорусской свадьбой. Однако в то же время началось довольно интенсивное разрушение ряда обычаев и обрядов, главным образом тех, которые наиболее ущемляли интересы и достоинство молодежи. В первую очередь стали меньше соблюдать обычаи поклонов и причитываний невесты с целью сбора помощи, молодежь начала более самостоятельно решать вопрос о вступлении в брак, все более отрицательным становилось отношение молодежи к церковной обрядности и к действиям оберегателей-колдунов. Изменения коснулись также обычая одаривать во время свадьбы родню мужа: круг одариваемых родственников заметно сократился, правда, в основном под влиянием массовой нужды и бедствий, причиненных гражданской войной и интервенцией. Последнее сказалось в известной мере и на приданом.

Надо заметить, что в этот период инициатива в борьбе с вредными традициями проявлялась чаще всего со стороны парней, тогда как девушки по сравнению с ними оставались более пассивными.<sup>6</sup> Большую роль в борьбе с традициями патриархальной семьи, с религиозными суевериями и с влиянием церкви играли общественные организации, работники культурно-просветительных учреждений, печати, школ и пр. Особый размах приобрела антирелигиозная борьба, и в частности борьба против религиозной обрядности.

Однако в ходе этой борьбы вместе с религиозными и другими отрицательными элементами обрядности оказался по существу отвергнутым весь народный ритуал свадьбы, что привело, по выражению В. В. Пименова, «к резкому временному затуханию» в Карелии свадебной обрядности [158, с. 247]. Период такого затухания начинался в ряде мест уже с середины 20-х гг., но повсеместно распространился главным образом в 30-е гг. (после коллективизации) и продолжался вплоть до 50-х гг. Вместо традиционного ритуала, хотя бы в сокращенном виде, процедура заключения брака все чаще ограничивалась устройством вечеринки или даже тем, что «парень с девушкой сговариваются на вечеринке и оттуда прямо идут домой» [21, с. 52, 54].

Впрочем, в 1920—1930 гг. широко предпринимались попытки создания нового, советского ритуала «красной свадьбы» (punaiset

<sup>6</sup> Еще в 1928 г. газета «Красная Карелия» (Punainen Karjala) выступила, например, с заметкой «О деятельности женщин в Ладвозере», подписанной псевдонимом «Наблюдатель», в которой отмечалось, что «женщины здесь даже не верят в то, что Советская власть поставила их в равноправное положение с мужчинами» [316].

häät; термин известен нам только на финском языке). Такие свадьбы проводились в основном как официальные мероприятия — собрания в клубе или в Красном уголке, сопровождавшиеся докладами на актуальные темы (в том числе на тему «Закон о семье и браке») и обычно завершавшиеся танцами, причем первый вальс танцевали только новобрачные [332, 333, НА 27].

Интересно, что на основе последнего повешества у калевальских карел сложился обычай, существующий поныне и заключающийся в том, что, отметив бракосочетание в домашней обстановке, молодые обычно идут в клуб на танцы, где для них по такому случаю объявляется «вальс молодоженов» (nuoren parin valssi) [НА 27]. Этот факт весьма примечателен, так как показывает, что из всего ритуала «красной свадьбы» лишь то вошло в народную обрядность, что содержало в себе эстетические, демонстративные и даже развлекательные моменты.

Надо сказать, что уже в 20-е гг. происходило интенсивное переосмысление многих элементов традиционной свадьбы, в результате которого ряд религиозно-магических действий, утратив прежнее значение, превратился в игровые и демонстративно-символические, как например стрельба и огни при движении свадебного поезда, заставы, осыпание молодых зерном при встрече и т. п. [35, с. 134; 140, т. 2, с. 358; 158, с. 247 сл.; 200, с. 141]. Благодаря такой трансформации эти элементы вошли в современный ритуал, украсили и оживили его [ср.: 19, с. 261].

Как известно, в 50-е гг. у нас в стране усилилось стремление населения к созданию новых безрелигиозных обрядов, в том числе свадебных [175, с. 49]. В обновленном виде начала возрождаться свадебная обрядность и у карел. Проявляется это прежде всего в таких особенностях эволюции свадьбы на данном этапе, как тяга к максимальному использованию положительных элементов традиционного ритуала и приспособлению их к нынешним условиям жизни. Разительные изменения происшедшие за годы Советской власти в карельской деревне, должны были найти и нашли свое отражение в современных формах заключения брака.

Современный свадебный ритуал, таким образом, существенно отличается от карельской свадьбы конца XIX—начала XX в. Почти полностью выпали из него религиозно-магические элементы, хотя кое-где еще продолжают сохраняться суеверия, вроде боязни порчи. В связи с этим соответственно изменились функции патьвашки и отношение к нему. В наше время патьвашкой избирается такой человек, который пользуется заслуженным уважением односельчан, никакого колдовского умения от него, понятно, не требуется. Совершенно отошел в прошлое обычай причитывать на свадьбах, и в результате — упразднилась роль причитальщицы. Повсеместно прекратили у карел свое бытование обряды, связанные с переводом невесты в молодуху, такие как девичья баня, окружение, смотрины и др. Вообще роли невесты и жениха в ритуале сильно изменились: теперь они,



как правило, активно участвуют в свадебных церемониях, увеселениях и пиршествах (это характерно даже для карел Лоухского района, где раньше молодые должны были во время угощений только кланяться свадебникам).

Изменились и роли родителей жениха и невесты, начиная с того, что их влияние на решение брачных вопросов стало весьма незначительным. В свадебных пиршествах теперь обычно участвуют одновременно родители обоих брачащихся. Иным стал и состав свадебников: в число почетных гостей входят не только родственники жениха и невесты, но также товарищи по работе, друзья и подруги. В то же время в целом свадьба утратила свое прежнее значение всеобщего праздника, ибо «теперь на свадьбы приходят только те, кто приглашен» [ФОН, № 578].

Как известно, к типичным для современной Карелии явлениям относится все большее развитие этнических и культурных контактов между представителями разных народов, населяющих в настоящее время республику. Наиболее яркое выражение эти контакты находят в форме национально-смешанных браков, в частности браков между карелами, с одной стороны, и русскими, белорусами, украинцами, финнами и т. д. — с другой [159, с. 219, 238 сл.]. Аналогичное положение складывается, как известно, в масштабах всей нашей страны — число смешанных браков ныне исчисляется миллионами.<sup>7</sup> Но следует подчеркнуть, что у карел отношение к подобным бракам опирается на исторические традиции.

Вполне понятно, что на обрядовом оформлении смешанных браков нередко сказываются традиции соответствующих народов, в результате чего не только возникают некоторые новые модификации ритуала, но даже образовался, можно сказать, обычай играть свадьбу дважды: первый раз на месте постоянного жительства, в Карелии, на карельский лад, второй раз на родине одного из супругов, например в Белоруссии, соответственно по-белорусски [159, с. 245; НА 27].

Исключительно большие изменения произошли в свадебной поэзии карел. Традиционные обрядовые песни-руны оказались полностью вытесненными современными русскими, финскими (в Калевальском районе) и другими песнями. То же самое можно сказать о танцах и играх.

Словом, карельская свадьба 1950—1970 гг. представляет собой настолько новое, впрочем далеко не полностью еще оформившееся, явление, что о ее преемственном характере по отношению к традиционной свадьбе, казалось бы, не может быть и речи, особенно если учесть предшествовавший ей более чем двадцатилетний период «выветривания» свадебной обрядности у карел. Но, как уже отмечалось, положение на самом деле ока-

зывается иным, и обрядовая основа современной сельской свадьбы, по крайней мере в ряде районов КАССР, достаточно традиционна. Так, у значительной части карельского населения сохраняется традиционный состав ритуала, в котором большое значение придается по-прежнему сватовству. Правда, официальное сватовство носит теперь чаще всего формальный характер, поскольку разрешение или запрет родителей девушки обычно не играет роли, если сама она уже дала согласие жениху (напомним, что подобное отношение проявлялось довольно широко у карел и в прошлом). Тем не менее сватовство продолжает по-прежнему считаться обязательной церемонией, в основном как знак уважения к родителям невесты [200, с. 111]; так же обстоит дело и в современной русской свадьбе [121, с. 16; 183, с. 226]. Кроме сватовства, в нынешнем ритуале четко выделяются и такие традиционные обряды или даже целые обрядовые комплексы, как пир (а на многих свадьбах и два пира — в доме невесты и в доме жениха), свадебный поезд (последний чаще всего движется на автомашинах), утренние обряды (в ряде местностей зафиксирована даже послесвадебная баня для молодых),<sup>8</sup> получение приданого и ряд других.

Обычай давать дочерям приданое сохраняется у карел КАССР повсеместно, но состав приданого, естественно, сильно изменился. По-прежнему, принято одаривать родственников мужа, но только самых близких или даже одну свекровь, причем подарок для нее часто покупает сам жених, а невеста лишь вручает.

Интересно, что в локальных вариантах современной свадьбы продолжают сохраняться и некоторые особенности, которые были свойственны основным типам обрядности в дореволюционный период. Например, у северных карел таковыми являются патьвашка как руководитель всего ритуала, фрагменты обряда реänpäntä (в частности, сидение невесты матери на сундуке и уплата ей денег женихом) и др.

Живучесть традиционных обрядов, как видим, весьма значительна и объясняется, надо полагать, не только силой обычая, но также стремлением людей сопровождать наиболее важные события своей жизни хорошо известными им торжественными театрализованными действиями, имеющими, помимо символического и назидательного значений, еще и декоративную, эстетическую и развлекательную ценность. В 1920—1930 гг., когда традиционные обряды оказались по существу удаленными из быта карельского народа, его тяга к ним нашла довольно своеобразный выход — свадьбы превратились в театральные представления, их стали разыгрывать в Красных уголках, клубах и Домах культуры под неизменным названием «Карельская свадьба».

<sup>7</sup> Брежнев Л. И. О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических Республик. — В кн.: Брежнев Л. И. Ленинским курсом, т. 4. М., 1974, с. 59.

<sup>8</sup> Наши сведения о послесвадебной бане относятся главным образом к сегозерским карелам и отчасти к ливвикам и людикам [ср.: 35, с. 134; 140, т. 2, с. 358].



Рис. 15. Северокарельская молодуха.  
По И. К. Инха [370].

Руководители самодеятельных коллективов при сельских очагах культуры не испытывали (да и сейчас еще не испытывают) особых трудностей в поисках и подборе артистов для этих спектаклей. Сценарий составляют, как правило, сами участники художественной самодеятельности, придерживаясь наиболее типичных для своей местности обычаев. Несмотря на то что свадебные инсценировки более или менее периодически повторялись и повторяются поныне, а сценарии их досконально известны большинству зрителей, каждая такая постановка принимается с неподдельным интересом и участием со стороны самой разновозрастной публики.

Большая познавательная ценность подобных свадеб-спектаклей не подлежит сомнению. В то же время, являясь произведениями творческих коллективов, они могут служить незаменимым источником для изучения вопросов о том, как изменяются у на-

селения представления о свадебном ритуале, какие элементы обрядности в исполнении самих артистов выдвигаются на передний план и какие, напротив, считаются несущественными или даже лишними.

Со времени даже в содержание таких канонизированных стереотипов свадьбы, какими, казалось бы, должны являться эти спектакли, вносятся некоторые поправки, так или иначе отражающие изменения в быту и в сознании населения. В качестве примера можно привести хотя бы модернизированную манеру надевания головного убора замужней женщины: теперешние исполнительницы соответствующих ролей непременно выпускают на лоб кокетливую прядь волос, хотя раньше полагалось, как известно, тщательно прятать волосы под сороку (рис. 15).

Приверженность карельского населения к своим традиционным обрядам, имевшим, помимо достоинств, немало и отрицательных качеств, в значительной мере объясняется отсутствием сколько-нибудь развитой советской семейной обрядности, которая могла бы сравниться с прежними народными ритуалами по декоративности, поэтичности, торжественности и живости. Неудивительно, что попытки создать обряды типа «красной свадьбы» 20—30-х гг. и «комсомольской» 60-х гг. (повторившей, кстати сказать, основные недостатки своей предшественницы) оказались неудачными [ср.: 158, с. 248].

По-видимому, наиболее правильный путь создания нового свадебного ритуала, такого, который получил бы действительно общенародное признание, это, во-первых, тщательное критическое изучение традиционной обрядности и, во-вторых, самое широкое использование ее бесчисленных богатств. Причем на данном этапе, пока еще продолжают сохранять некоторую силу различия между этнографическими группами карел, при создании советской свадебной обрядности следует опираться на местные традиции, в связи с чем возможно образование сначала нескольких вариантов ритуала, которые в дальнейшем, надо полагать, сольются воедино. В то же время нельзя не учитывать тот факт, что население Карелии в настоящее время является весьма многонациональным. Характерные для еще недавнего прошлого этнически однородные массивы все больше размываются благодаря притоку нового населения из других районов и областей. Этническое и культурное взаимодействие карел с представителями других народов становится все теснее и ощутимее, что проявляется, как уже отмечалось, и в свадебной обрядности [200, с. 110]. Поэтому при разработке нового ритуала свадьбы для карельского населения надо стремиться к его максимальной интернационализации, помня, однако, что следует брать *«из каждой»* национальной культуры ... *только ее демократические и ее социалистические элементы»*.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу. — Полн. собр. соч., т. 24, с. 121.



# ЛИТЕРАТУРА

1. *Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: обрядовыми, голосильными, причитальными и завывальными. Ч. 1. Описание всех обрядов со дня сватовства и до дня свадьбы. М., 1887.
2. *Алимов Т. М.* Знахарство в Карелии. — В помощь просвещенцу, 1929, № 1.
3. *Алмазов С. Ф., Питерский П. Я.* Праздники православной церкви. М., 1962.
4. *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
5. *Балагуров Я. А.* Положение олонецких приписных крестьян в первой половине XIX столетия. — Изв. Кар.-Фин. науч.-исслед. базы АН СССР, 1948, № 1.
6. *Балагуров Я. А.* Крестьянские железоделательные промыслы в Карелии в середине XVIII столетия. — Изв. Кар.-Фин. фил. АН СССР, 1949, № 4.
7. *Балагуров Я. А.* Сведения о прошлом Карелии в дореволюционной исторической и краеведческой литературе. — В кн.: Вопросы истории Карелии. Петрозаводск, 1959. (Тр. Кар. фил. АН СССР. Вып. 22).
8. *Балагуров Я. А.* Приписные крестьяне Карелии в XVII—XIX вв. Петрозаводск, 1962.
9. *Балашов Д. М., Красовская Ю. Е.* Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969.
10. *Балашов Д.* Терский берег. (Очерки народной культуры Русского Севера). — Молодая гвардия, 1969, № 8.
11. *Баранцев А. П.* Карельская письменность. — В кн.: Прибалтийско-финское языкознание. Вопросы фонетики, грамматики и лексикологии. Л., 1967.
12. *Барз М. А.* О некоторых методах типологизации исторических явлений в трудах В. И. Ленина. — История СССР, 1973, № 2.
13. *Беккер Р. И.* Симпозиум «Народный свадебный обряд как предмет комплексного изучения». — СЭ, 1973, № 1.
14. *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. XIX—начало XX в. М., 1958. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 45).
15. *Беляев С. В.* Ялгубский приход. Географическое, этнографическое и экономическое положение. — ОГВ, 1890, № 33—39, 45.
16. *Беляков А. А.* Языковые явления, определяющие границы диалектов и говоров карельского языка в Карельской АССР. — В кн.: Прибалтийско-финское языкознание. Петрозаводск, 1958. (Тр. Кар. фил. АН СССР. Вып. 12).
17. *Благовещенский И.* Посиделки в окрестности города Олонца. — ОГВ, 1878, № 79.
18. *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. — В кн.: Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 31).
19. *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

20. *Богданов Г. Х.* К вопросу о состоянии народного творчества в Карелии. — В кн.: Западнофинский сборник. Л., 1930. (ТКИПС. Т. 16).
21. *Богданов Г. Х.* Свадьба Ухтинской Карелии. — Там же.
22. *Богословский П. С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чипов. Пермь, 1927.
23. *Борисов А. Г.* Мордовская свадебная лирика. Автореф. канд. дис. М., 1965.
24. *Брук С. И., Рабинович М. Г.* Историко-этнографические атласы. — СЭ, 1964, № 4.
25. *Брюсов А. Я.* История древней Карелии. Под ред. Г. Г. Бережного. М., 1940. (Тр. Гос. Ист. музея. Вып. 9).
26. *Бубрих Д. В.* Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947.
27. *Бубрих Д. В.* Историческая фонетика финского-суоми языка. — Сов. финноугроведение, Петрозаводск, 1948, т. 8.
28. *Бубрих Д. В.* Историческое прошлое карельского народа в свете лингвистических данных. — Изв. Кар.-Фин. науч.-исслед. базы АН СССР, 1948, № 3.
29. *Бубрих Д. В.* О двух этнических элементах в составе карельского народа. — Сов. финноугроведение, 1. Учен. зап. ЛГУ. Сер. востоковед. наук, 1948, вып. 2.
30. *Бубрих Д. В.* О советском финноугроведении. — СЭ, 1949, № 2.
31. *Бубрих Д. В.* К вопросу об этнической принадлежности рун «Калевалы». — ТЮНС.
32. *Бубрих Д. В.* Не достаточно ли емских теорий? — Изв. Кар.-Фин. фил. АН СССР, 1950, № 1.
33. *Бубрих Д. В.* Сопоставительная грамматика русского, финского и карельского языков. — В кн.: Прибалтийско-финское языкознание. Петрозаводск, 1958. (Тр. Кар. фил. АН СССР. Вып. 12).
34. *Бубрих Д. В.* Русское государство и формирование карельского народа. — В кн.: Прибалтийско-финское языкознание. Вып. 5. Л., 1971.
35. *Верхний Олонец* — поселок лесорубов. Опыт этнографического описания. М.—Л., 1964.
36. *Виноградов Н.* Фольклор Карелии. Библиографический указатель материалов по фольклору, содержащихся в местных изданиях бывшей Олонецкой губернии (1838—1917). Петрозаводск, 1937. (Кар. науч.-исслед. ин-т культуры. Сер. библиогр. Вып. 1).
37. *Гаген-Торн Н. Н.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы. — СЭ, 1933, № 5—6.
38. *Гадзяцкий С.* Карелы и Карелия в новгородское время. Петрозаводск, 1941.
39. *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799.
40. *Георгиевский М.* Этнографические заметки. Святозеро. — ОГВ, 1888, № 18.
41. *Георгиевский М.* Колдуны исчезают. — ОГВ, 1892, № 22.
42. *Гл. В.* Свадебные обычаи опежан прежде и теперь. Архангельск, 1913.
43. *Голубцов Н.* Архангельская Карелия. — ОГВ, 1910, № 6, 7, 9.
44. *Гураич В.* Очерки преступности и порочности в Олонецком уезде. — ОГВ, 1903, № 46.
45. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1—4. М., 1955.
46. *Дашков В. А.* Свадебные обряды олончан. — ОГВ, 1842, № 1—3.
47. *Денисова Л.* Красно солнышко. — Север, Петрозаводск, 1970, № 9.
48. *Державин Г. Р.* Поденная записка, учиненная во время обозрения губернии правителем Олонецкого наместничества Державиным. — В кн.: Пименов В. В., Эпштейн Е. М. Русские исследователи Карелии (XVIII в.). Петрозаводск, 1958.
49. *Дыренкова Н. П.* Пережитки материнского рода у алтайских тюрков. — СЭ, 1937, № 4.

50. *Евсеев М. Е.* Мордовская свадьба. — В кн.: Евсеев М. Е. Избранные труды. Т. 5. Саранск, 1966.
51. *Евсеев В. Я.* Пути развития карельских эпических песен. — ТЮНС.
52. *Евсеев В. Я.* Карельские эпические песни. М.—Л., 1950.
53. *Евсеев В. Я.* Исторические основы карело-финского эпоса. Т. 1. М.—Л., 1957; т. 2, 1960.
54. *Евсеев В. Я.* Карельский фольклор в историческом освещении. Л., 1968.
55. *Еленевский Е. П.* Социально-экономические отношения в карельской деревне в конце XVIII—первой половине XIX в. Петрозаводск, 1960.
56. *Ефименко А. Я.* Юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов Архангельской губернии. — В кн.: Сборник народных юридических обычаев. Т. 1. СПб., 1878. (ЗРГО. Отд. этногр. Т. 8).
57. *Ефименко А. Я.* Исследования народной жизни. Вып. 1. М., 1884.
58. *Ефименко П. С.* Заметка к статье г. Шадрина «Летние и зимние гуляния шенкурского народа и околородных крестьян». — Тр. Арханг. губ. стат. ком. за 1865 г. Кн. 2. Архангельск, 1866.
59. *Ефименко П. С.* Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии. Кн. 1. — Тр. Арханг. губ. стат. ком. за 1867 и 1868 гг. Кн. 3. Архангельск, 1869.
60. *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877. (Изв. О-ва любителей естествозн., антропол. и этногр. Тр. этногр. отд. Кн. V, вып. 1).
61. *Жербин А. С.* Переселение карел в Россию в XVII веке. Петрозаводск, 1956.
62. *Жербин А. С.* История Советской Карелии в финляндской буржуазной литературе (1918—1945 гг.). — В кн.: 50 лет Советской Карелии. Петрозаводск, 1970.
63. *Жирмунский В. М.* Эпическое творчество славянских народов и проблема сравнительного изучения эпоса. М., 1958.
64. *Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Образцы венгерской речи. Л., 1969.
65. *Зайцева М. И., Муллонен М. И.* Словарь венгерского языка. Л., 1972.
66. *Западнофинский сборник.* — ТКИПС, 1930, т. 16.
67. *Запольский М.* Белорусская свадьба и свадебные песни. Киев, 1888.
68. *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. Т. 1—3. Пг., 1914—1916.
69. *Зеленин Д. К.* Истолкование пережиточных религиозных обрядов. — СЭ, 1934, № 5.
70. *Зеленин Д. К.* Дореволюционный быт мордвы. — СЭ, 1938, № 1.
71. *Зеленин Д. К.* Обзор рукописных материалов Ученого архива ВГО о народах СССР. — СЭ, 1940, № 4.
72. *Зеленин Д. К.* О старом быте карел Медвежьегорского района Карело-Финской ССР. — СЭ, 1941, № 5.
73. *Зеленин Д. К.* Обзор рукописных материалов Ученого архива ВГО о народах Прибалтики. — СЭ, 1947, № 6—7.
74. *Золотарев Д. А.* Этнический состав населения Северо-Западной области и Карелии. — ТКИПС, 1927, т. 12.
75. *Золотарев Д. А.* В северо-западной Карелии. — В кн.: Западнофинский сборник. Л., 1930. (ТКИПС. Т. 16).
76. *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. Сборник сведений для изучения крестьянского населения России. Вып. 2. М., 1890.
77. *Иванов А. И.* Повенецкие корелы. Их домашний и общественный быт, поверья и предания. — ОГВ, 1863, № 9, 10.
78. *Из быта и верований карел Олонецкой губернии.* — ОГВ, 1892, № 97—100.
79. *Илмоллаизен козинда лавлу.* Записала Белова 2 июля 1938 г. — Карелия, 1938, № 9.
80. *Ильинский В.* Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда. — ОГВ, 1889, № 84—90.

81. *История Карелии с древнейших времен до середины XVIII века.* Макет. Петрозаводск, 1951.
82. *Кагаров Е. Г.* О значении некоторых русских свадебных обрядов. — ИАН. Сер. VI, 1917, № 9.
83. *Кагаров Е. Г.* К вопросу о классификации народных обрядов. — ДАН СССР. Сер. В, 1928, № 11.
84. *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности. — СМАЭ, 1929, т. 8.
85. *Кагаров Е. Г.* Шаманский обряд прохождения сквозь отверстие. — ДАН СССР. Сер. В, 1929, № 11.
86. *Кагаров Е. Г.* «Калевала» как устный эпос родового общества. — Историк-марксист, 1935, № 4.
87. *Калевала.* Карело-финский народный эпос. Собрал и обработал Элиас Леннрот. Пер. Л. Бельского. Петрозаводск, 1956.
88. *Калевала.* Избранные руны карело-финского народного эпоса в композиции О. В. Куусинена. Петрозаводск, 1970.
89. *Калитс В. Я.* Современная свадьба на острове Кихну. — В кн.: Семья и семейный быт колхозников Прибалтики. М., 1962. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 77).
90. *Камкин Н.* Архангельские корелы. — Древняя и новая Россия, 1880, № 2, 4.
91. *Карельские народные песни.* Сост. и вст. ст. Л. М. Кершнер. М., 1962.
92. *Кисляков Н. А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.
93. *Клементьев Е. И.* Социальная структура и национальное самосознание (на материалах Карельской АССР). Автореф. канд. дис. М., 1971.
94. *Колпакова Н. П.* Старинный свадебный обряд. — В кн.: Фольклор Карело-Финской ССР. [Сб. статей]. Вып. 1. Русский фольклор. Под ред. Н. П. Андреева. Петрозаводск, 1941.
95. *Колясников А. Я.* Народные юридические обычаи у карелов, живущих в Олонецком уезде. — ОГВ, 1877, № 5, 6.
- 95а. *То же.* — В кн.: Олонецкий сборник. Вып. 2. Петрозаводск, 1886.
96. *Корельская девушка и ее «лемби».* — ОГВ, 1892, № 95—96.
97. *Коренной П.* Село Космозеро. Свадебный день в деревне. — ОГВ, 1910, № 22.
98. *Косвен М. О.* Брак-покупка. — Красная новь, 1925, № 2.
99. *Косвен М. О.* Обычай возвращения домой (из истории брака). — КСИЭ, 1946, т. 1.
100. *Косвен М. О.* Семейная община. Опыт исторической характеристики. — СЭ, 1948, № 3.
101. *Косвен М. О.* Переход от матриархата к патриархату. — ТИЭ. Нов. сер., 1951, т. 14.
102. *Косвен М. О.* Очерки истории первобытной культуры. М., 1957.
103. *Косвен М. О.* Кто такой крестный отец. — СЭ, 1963, № 3.
104. *Косвен М. О.* Семейная община и патронимия. М., 1963.
105. *Костилов Л. В.* Законы тундры. К вопросу о положении женщины у самоедов. — Тр. Полярной комиссии. Вып. 3. Л., 1930.
106. *Кофырин Н.* Свадебные обряды и обычаи в селе Песчаном. — ОГВ, 1899, № 84—86, 91, 93, 94, 96; 1900, № 3—5.
107. *Красныя А. К.* О некоторых чертах в латышском и скандинавском народном жилище. — Тез. докл. IV Всесоюз. конф. по ист., яз. и лит. Скандинавск. стран и Финляндии. Петрозаводск, 1968.
108. *Круковский М. А.* Олонецкий край. Путевые очерки. СПб., 1904.
109. *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
110. *Куусинен О. В.* «Калевала» — эпос карело-финского народа. — ТЮНС.
111. *Лафарг П.* Очерки по истории культуры. М.—Л., 1926.
112. *Лесков Н.* О влиянии карельского языка на русский в пределах Олонецкой губернии. — ЖС, 1892, вып. 2.
113. *Лесков Н. Ф.* Viandуйдъ. — ЖС, 1894, вып. 3, 4.



114. Лесков Н. Ф. Корельская свадьба. — Там же.
115. Лесков Н. Ф. Отчет о поездке к олонецким корелям летом 1893 г. — ЖС, 1894, вып. 1.
116. Линецкий А. М. Материалы к обряду «отпуска» в пастушестве Карелии. (Летнеконечная волость Карельской АССР). — Этнограф-исследователь, 1928, № 2—3.
117. Линецкий А. М. Очерки по истории древней Карелии. Ч. 1. Петрозаводск, 1940.
118. Линецкий А. М. Карелы. — СЭ, 1944, № 5.
119. Линецкий А. М. Руны «Калевалы» как исторический источник. — ТЮНС.
120. Линецкий А. М. К вопросу о происхождении культуры карел и соседних племен. — Тез. докл. науч. сессии 1951 г. Кар.-Фин. фил. АН СССР. Петрозаводск, 1951.
121. Лобачева Н. П. О формировании новой обрядности у народов СССР. (Опыт этнографического обобщения). — СЭ, 1973, № 4.
122. Луте А. А. Вопросы современной семьи и брака в прибрежных районах юго-западной Эстонии. — В кн.: Семья и семейный быт колхозников Прибалтики. М., 1962. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 77).
123. Лысанов В. Д. Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1916.
124. Макаров Г. Н. Карельские пословицы, поговорки, загадки. Петрозаводск, 1959.
125. Макаров Г. Н., Рягоев В. Д. Образцы карельской речи. Говоры ливвиковского диалекта карельского языка. Л., 1969.
126. Максимов С. Год на Севере. Ч. 1. СПб., 1864.
127. Маркьян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969.
128. Маслова Г. С. Материалы по этнографии карел Калининской области. — СЭ, 1936, № 2.
129. Маслова Г. С. Kegrin räivä у карел Калининской области. — СЭ, 1937, № 4.
130. Маслова Г. С. Старинная одежда и гончарное производство Каргопольщины (по материалам командировки 1947 г.). — КСИЭ, 1949, т. 6.
131. Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел. М., 1951. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 11).
132. Маслова Г. С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX—начале XX в. — В кн.: Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 31).
133. Материалы по истории Карелии XII—XVI вв. Под ред. В. Г. Геймана. Петрозаводск, 1941.
- 133а. Местная хроника. — ОГВ, 1908, № 13.
134. Минорский П. Олонецкие корелы и Ильинский приход Олонецкого уезда. — ОГВ, 1879, № 52—64.
- 134а. То же. — В кн.: Олонецкий сборник. Вып. 2. Петрозаводск, 1886.
135. Михайловская М. В. Корельские заговоры, приметы и заплочки. — СМАЭ, 1925, т. V, вып. 2.
136. Мильникова К., Цинциус В. Северовеликорусская свадьба. — В кн.: Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
137. Мюллер Р. Б. Очерки по истории Карелии XVI—XVII вв. Петрозаводск, 1947.
138. Надежин А. К вопросу об уводе невест в Каргопольском уезде. — ОГВ, 1890, № 2.
139. Народное творчество Северной Двины. Старинные песни, прибаутки, детские песенки, считалки, байки, загадки, сказки, свадебные обряды. Архангельск, 1966.
140. Народы европейской части СССР. Т. 1—2. М., 1964. (Сер. «Народы мира»).
141. Нефедова Г. А. Краткая характеристика сельского хозяйства и расчленение карельской деревни во второй половине XIX в. — Учен. зап. Петрозаводск. гос. ун-та, 1958, т. VII, вып. 1.

142. Нидерле Л. Славянские древности. Пер. с чешск. Т. Ковалевой и М. Хазанова. Предисл. П. Н. Третьякова. М., 1956.
143. Никольский В. Обычай, приметы и причитания карельской свадьбы. — Олонецкая неделя, 1916, № 30.
144. Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956.
145. Озаровская О. Э. Северная свадьба. — Художественный фольклор, 1927, вып. 2, 3.
146. Оленев И. В. Карельский край и его будущее в связи с постройкою Мурманской железной дороги. Гельсингфорс, 1917.
147. Олонецкий сборник. Матер. для ист., геогр., статист. и этногр. Олонецк. края. Вып. 1. Петрозаводск, 1875; вып. 2, 1886; вып. 3, 1894; вып. 4, 1902.
148. Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972.
149. Очерки истории Карелии. Т. 1. Петрозаводск, 1957.
150. Пальвадре М. Ю. Буржуазная финская этнография и политика финляндского фашизма. — СЭ, 1931, № 1—2.
151. Певин П. Очерк Горского прихода Петрозаводского уезда Олонецкой губернии. — ОГВ, 1894, № 46—61.
152. Першиц А. И. Ранние формы семьи и брака в освещении советской этнографической науки. — Вопр. ист., 1967, № 2.
153. Петров К. М. Олонецкие корелы. — ОГВ, 1867, № 17, 18, 20.
154. Петропавловский А. Свадебные обряды в Янгозерском и других приходах Повенецкого уезда. — ОГВ, 1857, № 9—11.
155. Пименов В. В. К вопросу о карельско-вепсских культурных связях. — СЭ, 1960, № 5.
156. Пименов В. В. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.—Л., 1965.
157. Пименов В. В. О некоторых закономерностях в развитии культуры. — СЭ, 1967, № 2.
158. Пименов В. В. Закон преемственности. — Дружба народов, 1968, № 4.
159. Пименов В. В., Тароева Р. Ф. Этнические процессы в Советской Карелии. — В кн.: 50 лет Советской Карелии. Петрозаводск, 1970.
160. Пименов В. В., Эпштейн Е. М. Русские исследователи Карелии (XVIII в.). Очерки. Петрозаводск, 1958.
161. Плесовский Ф. В. К вопросу о развитии семьи у коми и удмуртов (по терминам родства). — В кн.: Историко-филологический сборник. Вып. 6. Сыктывкар, 1960.
162. Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968.
163. Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
164. Покрасин А. П. Вытегорский погост. — ОГВ, 1884, № 80—83.
165. Покровская И. П. Население Карелии в 1920—1969 гг. — В кн.: 50 лет Советской Карелии. Петрозаводск, 1970.
166. Попов А. И. Названия народов СССР. Введение в этнонимистику. Л., 1973.
167. Праздники у корел. — ОГВ, 1894, № 85—88.
168. Предтеченский Ф. Кое-что о кореле. — ОГВ, 1905, № 61, 62.
169. Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974.
170. Прошкин М. И. Об «уходе» девиц в замужество. — ОГВ, 1898, № 88—90.
171. Русское народное творчество. Учеб. пособие для студентов гос. ун-тов и пед. ин-тов. М., 1966.
172. Русско-эстонский словарь. Сост. В. Э. Мухель. Таллин, 1953.
173. Рыбников П. И. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Ч. 3. Петрозаводск, 1864.
174. Рыбников П. И. Сборник слов, употребляемых в Олонецкой губернии. — В кн.: Этнографический сборник. Вып. 6. СПб., 1864.
175. Сабурова Л. М. Новая советская обрядность и ее периодизация. (К постановке вопроса). — Тез. докл. науч. сессии, посв. итогам работы ЛО Ин-та этногр. АН СССР за 1966 г. Л., 1967.

176. Санникова А. П. Изменения в структуре и численности семьи у рабочих Карельской АССР. — СЭ, 1970, № 4.
177. Санникова А. П. Социально-бытовые особенности дореволюционной и современной семьи в Карелии. Автореф. канд. дис. М., 1970.
178. Санникова А. П., Токарев С. А. [Рец. на:] Sarmela M. Reciprocity systems of the rural society in the Finnish-Karelian culture area. — СЭ, 1974, № 5.
179. Свадебные обычаи в Немжинском приходе Лодейнопольского уезда. — ОГВ, 1897, № 19, 23, 25.
180. Свадебные обычаи в подгородных деревнях Петрозаводского уезда. — ОГВ, 1896, № 29—32.
181. Свадебные обычаи крестьян Костромской губернии. — В кн.: Сборник народных юридических обычаев. Т. 2. СПб., 1900. (ЗРГО. Т. 8).
182. Свадьба уходом в Тихманской волости Вытегорского уезда. Этнографический очерк. — ОГВ, 1896, № 75.
183. Село Вирятино в прошлом и настоящем. Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни. М., 1958. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 41).
184. Село Семчезеро Повенецкого уезда. — ОГВ, 1900, № 122.
185. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966.
186. Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. (Матер. по психологии колдовства). Л., 1928.
187. Симченко Ю. Б. Проблема материнского рода у народов Севера. — В кн.: Общественный строй у народов Северной Сибири. XVII—начало XX в. М., 1970.
188. Список населенных мест Архангельской губернии к 1905 году. Архангельск, 1907.
189. Список населенных мест Олонецкой губернии за 1905 год. Петрозаводск, 1907.
190. Старцев Г. Свадебные причитания зырян. — Матер. по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
191. Степанова А. С. О метафорических заменах терминов родства в северокарельских причитаниях. — В кн.: Вопросы финноугроведения. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1970.
192. Степанова А. С. О современном состоянии карельских причитаний. — В кн.: Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972.
193. Суеврия и предсудки в простом народе. — ОГВ, 1885, № 73—78.
194. Суеврия корел в Петрозаводском уезде. — ОГВ, 1892, № 85.
195. Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1884.
196. Сумцов Н. Ф. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. Киев, 1885.
197. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.
198. Сумцов Н. Личные обереги от сглаза. Харьков, 1896.
199. Сураско Ю. Ю. Карелы в современной этнографической литературе Финляндии. — СЭ, 1966, № 2.
200. Сураско Ю. Ю. Элементы традиционной обрядности в современной карельской свадьбе. — Науч. конф. по итогам работ за 1965 г. Секция ист. наук. Тез. докл. Петрозаводск, 1966.
201. Сураско Ю. Ю. Национальные особенности свадебной обрядности карел КАССР. — МКФУ.
202. Сураско Ю. Ю. Об историко-этнической типологии карельской свадьбы. — СЭ, 1972, № 4.
203. Сураско Ю. Ю. О терминологии карельских свадебных чинов конца XIX—начала XX в. — Тез. докл. и сообщ. на XIV Всесоюз. конф. по финноугроведению, посв. 50-летию образования СССР. Саранск, 1972.
204. Сураско Ю. Ю. Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе. — СМАЭ, 1972, т. 28.
205. Тароева Р. Ф. Карелы. — В кн.: Народы европейской части СССР. Т. 2. М., 1964. (Сер. «Народы мира»).

206. Тароева Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР). Этнографический очерк. М.—Л., 1965.
- 206а. Маслова Г., Санникова А. [Рец. на:] Тароева Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР). — СЭ, 1966, № 4.
207. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в. М.—Л., 1957.
208. Токарев С. А. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. М., 1958.
209. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1964.
210. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
211. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1—4. М., 1964—1973.
212. Федянович Т. П. Изучение семейных обрядов мордвы. — В кн.: Итоги полевых работ Ин-та этногр. АН СССР в 1970 г. М., 1971.
213. Феоктистова Л. Х. Семейные обряды крестьян Рапплаского района. — В кн.: Семья и семейный быт колхозников Прибалтики. М., 1962. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 77).
214. Финско-русский словарь. Под ред. Е. П. Лаатикайнен. М., 1942.
215. Харузин Н. Н. Русские лопари. М., 1890.
216. Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии. — В кн.: Олонецкий сборник. Вып. 3. Петрозаводск, 1894.
217. Христолюбова Л. С. Семейные обряды удмуртов (опыт количественной характеристики). Автореф. канд. дис. М., 1970.
218. Цейтлин Г. Свадьба в Поморье. (Очерк из быта поморов). — Изв. Арханг. о-ва изучения Русского Севера, Архангельск, 1910, т. 3, № 20.
219. Чебоксаров Н. Н. Некоторые вопросы изучения финно-угорских народов в СССР. (По поводу одной научной конференции). — СЭ, 1948, № 3.
220. Чебоксаров Н. Н. Еще раз о некоторых вопросах изучения финно-угорских народов. — СЭ, 1949, № 2.
221. Чистов К. В. Фольклор и этнография. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1970.
222. Чистов К. В. Этническая общность, этническое самосознание и некоторые проблемы духовной культуры. — СЭ, 1972, № 3.
223. Чистов К. В. Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. Свадебный обряд. — В кн.: Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974.
224. Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков. (Очерки по истории народных верований). М., 1957. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 40).
225. Чубинский П. П. Статистическо-этнографический очерк корелы. — Тр. Арханг. губ. стат. ком. за 1865 г. Кн. 2. Архангельск, 1866.
226. Шадрин А. П. Летняя и зимняя гулянья шенкурского народа и околгородных крестьян. — Там же.
227. Шайжин Н. Свадьба в Нигижме. Обряды, приплачь и песни. — ОГВ, 1903, № 114—125.
228. Шайжин Н. Семейный и общественный быт населения Олонецкого края. — ОГВ, 1908, № 25, 32, 45, 57, 97.
229. Шайжин Н. Олонецкий край. — Памятная кн. Олонецкой губ. на 1908 г. Петрозаводск, 1908.
230. Шайжин Н. Олонецкий край. Общественный быт олончан. — Памятная кн. Олонецкой губ. на 1909 г. Петрозаводск, 1909.
231. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1, ч. 2. СПб., 1890.
232. Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1, вып. 2. СПб., 1900.
233. Шлыгина Н. В. Водь, ижора и финны Ленинградской области. — В кн.: Народы европейской части СССР. Т. 2. М., 1964. (Сер. «Народы мира»).
234. Штернберг Л. Я. Новые материалы по свадьбе. — Матер. по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.



235. Шустиков А. Троицина Кадниковского уезда. Бытовой очерк. — ЖС, 1892, вып. 3.
236. Элиаш Н. М. Истоки обряда и песен русской народной свадьбы. — Учен. зап. Орловск. пед. ин-та, Орел, 1966, т. 30.
237. Элиаш Н. М. Русские свадебные песни. Историко-этнографический анализ тематики, образов, поэтики жанра. Орел, 1966.
238. Яблоков И. Н. Методологические проблемы социологии религии. М., 1972.
239. Якоба Н. Водораздел. Петрозаводск, 1959.
240. Ялаубская свадьба. — ОГВ, 1909, № 67, 71, 75.
241. Ямпольский З. И. О безрелигиозности первобытной магии. — СЭ, 1971, № 1.
242. Agricola M. Mikael Agricolan teokset. III. Porvoo, 1931.
243. Alava V. Mikä on kekri? — Virittäjä, 1897, N 2.
244. Alava V. Vatsjalasia häätapoja, häälauluja ja itkuja. Helsinki, 1909. (Suomi VI: 7).
245. Alava V. Tverin läänin karjalaisten häätapoja. Helsinki, 1937.
246. Engelberg R. Paavo Pulkkinen muistiinpanoja Kuhmoniemen tavoista ja elannoista. Helsinki, 1913.
247. Esonen O. Kuvauksia Vartiolaisten kylästä Vienan Karjalassa. — In: Maantieteellisen yhdistyksen aikakauskirja. Helsinki, 1909.
248. Genetz A. Kuvaelmia kansan elämästä Salmin kihlakunnassa. — Koitar, Helsinki, 1870, N 1.
249. Haavio M. Karjalan jumalat. Uskontotieteellinen tutkimus. Porvoo—Helsinki, 1959.
250. Haavio M. Suomalainen mytologia. Porvoo—Helsinki, 1967.
251. Hakulinen L. Suomen kisa «leikki» sukulaisineen. — KV, 1950, N 30.
252. Haltsonen S. Entistä Inkeriä. Inkerin suomalaisasutuksen vaiheita ja kulttuurihistorian piirteitä. Helsinki, 1965. (Tietolipas 36).
253. Haltsonen S. Kuvauksia Vanhan Suomen elämästä v: lta 1799. — Kotiseutu, 1966, N 6.
254. Haltsonen S. Vanha Tuutari. Tuntemattoman tekijän käsikirjoitus 19. vuosisadan alusta. Helsinki, 1967. (Suomi 112: 4).
255. Haltsonen S., Tunkelo E. A. Kansatieteelliset käsikirjoitukset, saapuneet Suom. Kirj. Seuran arkistoon ennen vuotta 1936. Helsinki, 1938.
256. Harva U. Miero vuotti uutta kuuta. — KV, 1939, N 19.
257. Harva U. Naimatapojemme historiaa. — KV, 1941, N 21.
258. Harva U. Suomensukuisten kansain sukulaisnimistön rakenne. — In: Kansatieteen ongelmia. Helsinki, 1958. (Tietolipas 12).
259. Heikel A. O. Kansatieteellisiä tutkimuksia Karjalassa. IV. Kreikanuskoi-  
sten kihlaus- ja häätapoja. — Uusi Suometar, 1880, N 125, 127, 151, 152, 155.
260. Heikel A. O. Sitten und Gebräuche bei Verlobungen und Hochzeit: a) Bei den Anhängern des Lutherischen Glaubens in Ost-Finnland; b) Sitten bei den Anhängern des griechisch-katholischen Glaubens in Ostfinnland. — In: Schroeder L. von. Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker. Berlin, 1888.
261. Heikinmäki M.-L. Avioliittoon aikovien antimet ja morsiusvuoden vieto Kuortaneella. — Kotiseutu, 1966, N 1.
262. Heikinmäki M.-L. Die Gaben der Braut bei den Finnen und Esten. T. 1. Helsinki, 1970; T. 2. Helsinki, 1971. (KA 21—22).
263. Heikinmäki M.-L. Die Veränderungen in den Gaben der Braut bei den Finnen und Esten. — МРФУ.
264. Holmberg U. Vepsäläisten häämenot. — SM, 1924, t. 31.
265. Holmberg-Harva U. Kauko-Karjalan häärunot. Turku, 1929. (Turun yliopiston julkaisuja. Sar. B. Osa 9).

266. Honko L. Itkuvirsirunous. — In: Suomen kirjallisuus. I. Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki—Keuruu, 1963.
267. Härmäläinen A. Ihmisruumiin substanssi suomalaisugrialaisten kansojen taikudessa. Taikapsykologinen tutkimus. Helsinki, 1920. (SUST 47).
268. Härmäläinen A. Mordvalaisten, tseremissien ja votjakkien kosinta- ja häätavoista. Vertaileva tutkimus. Helsinki, 1913. (SUSA 29).
269. Häyhä J. Kuvaelmia Itä-Suomalaisten vanhoista tavoista. T. 1—5. Helsinki, 1893—1899.
270. Inha I. K. Kalevalan laulumailta. Helsinki, 1921.
271. Itkonen T. I. Suomen lappalaiset vuoteen 1945. T. 1—2. Porvoo—Helsinki, 1948.
272. Itä-Karjalan kreikkalaisten naimatavoista. — Ilmarinen, 1887, N 103, 104.
273. Jaakkola N. Pirttijärven rantamilla. Petroskoi, 1949.
274. Juvelius J. W. Muistoja Pohjoisen Venäjän Karjalan muinaisuudesta. — SMYA, 1889, t. 10.
275. Jyrinöva V. Akonlahden arkea ja juhlaa. Turku, 1965.
276. Kalevala. I. Runot. Helsingissä, 1901. (SKST 48).
277. Kalima J. Slaavilaisperäinen sanastomme. Tutkimus itämerensuomalaisten kielten slaavilaisista sanoista. Helsinki, 1952. (SKST 243).
278. Kallas O. Häähä. — In: Eesti Üliõplaste Seltsi Albumi. Jurjevis (Tartus), 1894.
279. Karjalaisia kansantapoja. Karjalaiset häät. — Punainen Karjala, 1927, N 43.
280. Karjalan kielen näytteitä. III. Entisten Poventsan ja Kemin kihlakuntien karjalaismurteita. Helsinki, 1936. (SKST 193).
281. Karjalan kielen sanakirja. Ensimmäinen osa. A—J. Helsinki, 1968.
282. Karjalan Kirja. Osa 2. Porvoo, 1910.
283. Karjalan Kirja. Porvoo—Helsinki, 1932.
284. Kaukonen V. Vanhan Kalevalan kokoonpano. T. 1—2. Helsinki, 1939—1945. (SKST 213).
285. Kemppinen I. Suomalainen mytologia. Helsinki, 1960.
286. Kemppinen I. Keskikarjalaiset talonpoikaishäät. Helsinki, 1963.
287. Kemppinen I. Haudantakainen elämä karjalaisen muinaisuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa. Helsinki, 1967.
288. Kettunen L. Matkamuukselmia vepsän perukoilta. — Virittäjä, 1918, N 1—4.
289. Kettunen L. Vepsäläisten pulmakommetest. — Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat, Tartu, 1925, t. 1.
290. Kokkonen H. Kekrin vietosta Juuan pitäjässä. — Kotiseutu, 1910, s. 367—368.
291. Kokla P., Laanpere H., Mägi M. Eesti-soome sõnaraamat. Tallinn, 1972.
292. Kondratjev F. Karjalainen Leskov. — Punalippu, 1972, N 6.
293. Konkka U. Karjalaisen itkuvirsirunouden tutkimuksen ongelmia. — Virittäjä, 1968, N 2.
294. Konkka U. Antilaan itkettäjä. — In: Läänemeresoome filologia sümposium 1973 teesid. Tallinn, 1973.
295. Korhonen A. Karjalaisen naisen yhteiskunnallisesta asemasta. — KV, 1928, N 8.
296. Kortessalmi J. Vanha Kuusamo kertoo. Helsinki, 1964. (SKST 278).
297. Kov J. Karjalaiset häät. — Punainen Karjala, 1927, N 27.
298. Kujala J. Lyydiläismurteiden sanakirja. Helsinki, 1944. (Lexica societatis fennougricae IX).
299. Kuusisto I. Karjalaisista leikeistä ja kansantänhuista. — In: Karjala. II. Helsinki, 1935.
300. Kyytinen P. Taianomaisia rajakarjalaisia hää- ja naimatapoja. — Ibid.
301. Lehtonen J. U. E. U. T. Sirelius ja kansatiede. Helsinki, 1972. (KA 23).
302. Lukkarinen J. Vanhoja suomalaisten oikeustapoja. Naisen ostaminen. — Kotiseutu, 1911, s. 66—68.
303. Lukkarinen J. Vienan Karjalassa. Hämeenlinna, 1918.

304. *Lukkarinen J.* Suomalaisten naimatapoja. Aineksia suomalaisten kansojen avioliiton historiaan. I. Helsinki, 1933.
305. *Lyyläisiä kielennäyhteitä.* Helsinki, 1934. (SUST 69).
306. *Lönnrot E.* Elias Lönnrotin matkat. Osa 1. Vuosina 1828—1839. Helsinki, 1902.
307. *Lönnrot E.* Häätavoista Pääjärven Seuduilla Wen. Karjalassa. — Mehiläinen, Oulu, 1837, joulukuulta.
308. *Lönnrot E.* Naimakansan virsiä. — In: Kalevalan esityöt. T. 1—2. Toimitt. A. Borenius ja J. Krohn. Helsinki, 1891.
309. *Lönnrot E.* Vaeltaja. Muistelmia jalkamatkalta Hämeestä, Savosta ja Karjalasta 1828. Helsinki, 1952.
310. *Mahler E.* Die russischen dörflichen Hochzeitsbräuche. Berlin, 1960.
311. *Makarov G. N.* Kalini-karjala murdenäited. — Emakeele Seltsi Aastaraamat, Tallinn, 1963, t. 9.
312. *Manzin K.* Karjalaste vanadest pulmakommetest. — In: Läänemeresoomlaste rahvakultuurist. Tallinn, 1970.
313. *Manninen I.* Karjalaisia tapoja. III. Naimakauppa. — Toukomies, 1926, N 8—9.
314. *Manninen I.* Karjalaiset häämenot. — Toukomies, 1932, N 4.
315. *Manninen I.* Karjalaisten tavoista. — In: Karjalan Kirja. Porvoo—Helsinki, 1932.
316. *Naisten toiminnasta Latvajärvellä.* — Punainen Karjala, 1928, N 94.
317. *Niemi A. R.* Runonkerääjämme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle. Helsinki, 1904. (SKST 109).
318. *Nirvi R. E.* Synonyymitutkimuksia sukulaisnimistön alalta. Helsinki, 1952. (Suomi 106:1).
319. *Nirvi R. E.* Sanoja ja käyttäytymistä. Sanahistoriallisia tutkimuksia. I. Helsinki, 1955. (Suomi 107:1).
320. *Nirvi R. E.* Inkeröismurteiden sanakirja. Helsinki, 1971. (Lexica societatis fennougricae XVIII).
321. *Näytteitä äänis- ja keskivepsän murteista.* Helsinki, 1951. (SUST 100).
322. *Ojajärvi A.* Morsiussauna. — KV, 1959, N 39.
323. *Paulaharju S.* Matkakertomuksia Karjalan kankahilta. Helsinki, 1908.
324. *Paulaharju S.* Muistelmia vienankarjalaisesta runolaulajasta Miina Huovisesta. — Karjalaisten joulu-sanomat, 1919, N 3—24.
- 324a. *Idem.* — In: Virtaranta P. Polku sammui. Helsinki, 1972.
325. *Paulaharju S.* Kainuun mailta. Helsinki, 1922.
326. *Paulaharju S.* Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Porvoo, 1924. (Kalevalaseuran julkaisuja 2).
327. *Pentikäinen J.* Marina Takalon uskonto. Uskonto-antropologinen tutkimus. Helsinki, 1971. (SKST 299).
328. *Piha K.* Suurperhe karjalaisessa työyhteisössä. Karjalainen suurperhe sosiaaliantropologian ja sosiaalipsykologian valossa. Turku, 1964.
329. *Pihel K., Pitkamäe A.* Soome-eesti sõnaraamat. Tallinn, 1965.
330. *Pohjanvalo P.* Salmin murteen sanakirja. Helsinki, 1947.
331. *Pohjanvalo P.* Salmin murteen sanakirja. Täydennysosa. Helsinki, 1950.
332. *Punaiset häät Jyskyjärvellä.* — Punainen Karjala, 1928, N 143.
333. *Punaiset häät Nousjärvellä.* — Ibid., N 102.
334. *Pääkkönen L. V.* Kesämatkoja Venäjän Karjalassa sekä hajanaisia kuvauksia Karjalan kansan nykyisyydestä ja entisyydestä. — SMYA, 1898, t. 18.
335. *Racz I.* Finnische volkskunst. Einleitung und Bildlegenden von N. Valonen. Helsinki, 1969.
336. *Rahkonen A.* Muistelmia matkalta Itä-Karjalassa. I. Kreikan uskoisten suomalaisten häämenot Suistamolla. — Suomen kuvalehti, 1875, N 68, 69, 71.
337. *Rantasalo A. V.* Naittamiseen ja kosintaan liittyneitä suomalaisia tapoja ja taianomaisia menettelyjä uskomuksineen. — KV, 1954, N 34.
338. *Relander O.* Hääpäivä Suojärvellä. — In: Suomen matkailijayhdistyksen vuosikirja 1890. Helsingissä, 1891.

339. *Reponen A.* Naimatavat. Sana- ja asiatiedustelu. Ensimmäinen laitos. Helsinki, 1930. (Sanakirjasäätiön julkaisuja. Sanastonkerääjän apuneuvoja 6).
340. *Reponen A.* Metsäsuomalaisten ikäkylpy ja ilokylpy. — KV, 1931, N 11.
341. *Ruoppila V.* Karjalaisia sanoja Vanhassa Kalevalassa. — Virittäjä, 1964, N 1.
342. *Ruoppila V.* Kalevala ja kansankieli. Helsinki, 1967. (SKST 284).
343. *Ruutu M.* Kansantapoja ja -uskomuksia Karjalan kannaksen itäosissa. Helsinki, 1931. (SKST 186).
344. *Salminen H.-K.* Sulhasen puku muinaisrunoissa. — KV, 1944, N 23—24.
345. *Salminen V.* Inkerin kansan häärunoelma muinaisine kosimis- ja häämenoineen. Helsinki, 1916. (SKST 155).
346. *Sarala A.* Suistamolaisia sananparsia. Turku, 1968. (Kansanelämän kuvauksia III).
347. *Sarmela M.* Kansankulttuurin kartoituksesta. — Virittäjä, 1965, N 3.
348. *Sarmela M.* Reciprocity systems of the rural society in the finnish-karelian culture area. With special reference to social intercourse of the youth. Helsinki, 1969. (FFC 207).
349. *Sarmela M.* Ekologinen näkökulma suomalaisessa kansankulttuurin tutkimuksessa. — Kotiseutu, 1970, N 1.
350. *Sarmela M.* Perinneaineiston kvantitatiivisesta tutkimuksesta. Helsinki, 1970. (Tietolipas 65).
351. *Sarmela M.* Johdatus yleiseen kulttuuriantropologiaan. Ihminen ja yhteisöt cross-cultural-tutkimuksen valossa. Helsinki, 1972. (Helsingin yliopiston kansanrunoustieteen laitoksen toimitte 3).
352. *Sauhke N.* Karjalan praašniekat. Jyväskylä, 1971.
353. *Schroeder L. von.* Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker. Ein Beitrag zur Kenntniss der ältesten Beziehungen der finnisch-ugrischen und indogermanischen Völkerfamilie. Berlin, 1888.
354. *Schwindt T.* Matkamuittoja Tverin Karjalasta. Helsinki, 1957. (KA 13:2).
355. *Setälä E. N. I. N.* Smirnows Untersuchungen über die Ostfinnen. Helsinki, 1900. (SUSA 17:4).
356. *Sirelius U. T.* Onko virolaisissa ja suomalaisissa naima- ja häätavoissa germanilaisia lainoja. — Virittäjä, 1897, N 4.
357. *Sirelius U. T.* Suojärven filmiretki. — KV, 1921, N 1.
358. *Suojärvi I.* Toimitt. L. Pelkonen. Pieksamäki, 1965.
359. *Suomen Kansan Vanhat Runot.* T. 1—33. Helsinki, 1908—1948; t. 1. Vienan läänin runot. Osa 3. Lyyrilliset, opettavaiset, miete-, iva-, leikkii. m. runot. Helsinki, 1919; t. 2. Aunuksen, Tverin- ja Novgorodin-Karjalan runot. Helsinki, 1927; t. 7. Raja- ja Pohjois-Karjalan sekä Skandinavian metsäsuomalaisten runot. Osa 5. Loitsuja. Helsinki, 1933.
360. *Suomen kielen etymologinen sanakirja.* 1—4. Helsinki, 1955—1969. (Lexica societatis fennougricae XII).
361. *Suurhaso J.* Karjala ja karjalaiset kansatieteen kohteena Suomessa. — Punalippu, 1967, N 6.
362. *Talve I.* Suomen kulttuurirajoista ja -alueista. — In: Suomalainen Tiedekatemia. Esitelmät ja pöytäkirjat 1971. Helsinki, 1972.
363. *Teräsvuori O.* Ativon arvoitus. — KV, 1941, N 20—21.
364. *Tommila P.* Hääpäivän määrääminen vanhan talonpoikaisyehteskunnan aikana. — KV, 1960, N 40.
365. *Tornberg M.* Kuusamolainen suurperhe työ- ja kyläyhteisönä. — Sananjalka, 1971, t. 13.
366. *Turunen A.* Kalevalan sanakirja. Lexique du Kalevala. Helsinki, 1949. (SKST 235).
367. *Vahros I.* Suur-Novgorodin patvaska. — Virittäjä, 1966, N 1.
368. *Vahros I.* Zur Geschichte und Folklore der grossrussischen Sauna. Helsinki, 1966. (FFC 197).



369. *Valonen N.* Zur Geschichte der finnischen Wohnstuben. Helsinki, 1963. (SUST 133).
370. *Westermarck E.* Avioliiton historia. Porvoo—Helsinki, 1932.
371. *Vienan läänin runonlaulajat ja tietäjät.* Toimitt. A. R. Niemi. Helsinki, 1921.
372. *Vilkuna A.* Das Verhalten der Finnen in «heiligen» («pyhä») Situationen. Helsinki, 1956. (FFC 161).
373. *Vilkuna K.* Karhunnahkainen harjus. — SM, 1940, N 46.
374. *Vilkuna K.* Suomalais-ugrilaisesta kansatieteestä. — In: Kansatieteen ongelmia. Helsinki, 1958. (Tietolipas 12).
375. *Vilkuna K.* Kihlakunta. — In: Seulottua sanaa. Helsinki, 1961. (SKST 269).
376. *Vilkuna K.* Kihlakunta ja häävuoide. Tutkielmia suomalaisen yhteiskunnan järjestymisen vaiheilta. Helsinki—Keuruu, 1964.
377. *Virtanen E. A.* Tapaetnologian historiaa. — In: Kansatieteen ongelmia. Helsinki, 1958. (Tietolipas 12).
378. *Virtaranta P.* Vienan kansa muistelee. Porvoo—Helsinki, 1958.
379. *Virtaranta P.* Juho Kujola. Karjalan ja lyydin tutkija. Helsinki, 1960. (SKST 266).
380. *Virtaranta P.* Tverin karjalaisten entistä elämää. Porvoo—Helsinki, 1961.
381. *Virtaranta P. V. R.* Petreliuksen matka Valdain karjalaisten luo 1892. — KV, 1962, N 42.
382. *Virtaranta P.* Lyydiläisiä tekstejä. T. 3. Helsinki, 1964. (SUST 131).
383. *Virtaranta P.* Mari Kyyrönen. — KV, 1966, N 46.
384. *Virtaranta P.* Polku sammui. Vienalaiskylien vaiheita rajan molemmin puolin. Helsinki, 1972.
385. *Voionmaa V.* Suomen karjalaisen heimon historia. Helsinki, 1915.
386. *Vuorela T.* Paha silmä suomalaisen perinteen valossa. Helsinki, 1960. (Suomi 109:1).
387. *Vuorela T.* Kansatieteen sanasto. Helsinki, 1964. (Tietolipas 13).
388. *Vuoristo O.* Kansallismuseon Kansatieteellisen osaston elokuvaustoiminnasta. — Seulaset, Kalevalaseuran tiedotuslehti, 1968, N 1.
389. *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin—Leipzig, 1927.

## АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

### Научный архив Карельского филиала АН СССР

- НА 1 — *Линевский А. М.* Материалы по этнографии и обычному праву карел Сегозерского района КАССР. — Археолого-этнографический сборник, 1936—1937 гг. (ф. 1, оп. 32, ед. хр. 194, с. 169—287).
- НА 2 — *Тароева Р. Ф.* Отчет о работе этнографической экспедиции в Петровский район в 1956 г. (ф. 1, оп. 20, ед. хр. 75).
- НА 3 — *Тароева Р. Ф.* Отчет о работе этнографической экспедиции в Олонецкий, Пряжинский и Ругозерский районы КАССР летом 1957 г. (ф. 1, оп. 20, ед. хр. 85).
- НА 4 — *Манжин К. В.* Описание карельской свадьбы в Вельегонском районе Калининской области, 1959 г. (ф. 1, оп. 30, ед. хр. 17).
- НА 5 — *Гуляшева К. А.* Как раньше свадьбу играли (Мегрега, Олонецкий район), 1964 г. (ф. 1, оп. 30, ед. хр. 29).
- НА 6—26 — фольклорные коллекции (ф. 1, оп. 2).

### По северным карелам

- НА 6 — кол. 1, № 37. Свадьба в Оланте. Г. Х. Богданов, 1928 г.
- НА 7 — кол. 11, № 107. Свадьба в Каменном Озере. Г. Х. Богданов, 1928 г.
- НА 8 — кол. 12, № 1. Свадьба в Юшкозере. Т. Топпинен, 1934 г.
- НА 9 — кол. 20, № 35. Свадьба в Ухте. Даниева, 1937 г.
- НА 10 — кол. 14, № 15. Свадьба в Суоярви. Я. Ругоев, 1939 г.
- НА 11 — кол. 26, № 144. Свадьба в Кестеньге. Э. Гуттари, 1948 г.
- НА 12 — кол. 26/2, № 27. Свадьба в Соукело. У. С. Конкка, 1948 г.
- НА 13 — кол. 31, № 6. Свадьба в Вонкаярви. У. С. Конкка, 1959 г.
- НА 14 — кол. 31, № 10. Свадьба в Ухте. У. С. Конкка, 1959 г.
- НА 15 — кол. 10, № 40. Свадьба в Хяме. А. С. Тупицына, 1963 г.
- НА 16 — кол. 10, № 130. Свадьба в Кургиево. А. С. Тупицына, 1963 г.
- НА 17 — кол. 10, № 140. Рассказ о смотринах. А. С. Тупицына, 1963 г.
- НА 18 — кол. 10, № 183. Свадьба в Сундозере. А. С. Тупицына, 1963 г.

### По южным карелам

- НА 19 — кол. 103, № 24. Карельская свадьба. Сценарий спектакля составлен М. Лебедевой и В. Вороновой в 1936 г. Иматозеро.
- НА 20 — кол. 134, № 169—180. Свадьба в Видлице. А. Галактионова, 1936 г.
- НА 21 — кол. 72, № 86. Свадьба в Кончезере. Титкова, 1938 г.
- НА 22 — кол. 72/3, № 227. Свадьба в Пядозере. И. И. Иванова, 1938 г.
- НА 23 — кол. 138, № 103—105. Свадьба в Юргилице. И. И. Пименова, 1938 г.
- НА 24 — кол. 113, № 19. Свадьба в Ведлозере. Белова, 1939 г.

НА 25 — кол. 79, № 290. Свадьба в Костамуксе. Кундозерова, 1957 г.  
 НА 26 — кол. 156, № 80. Свадьба в Ведлозере. С. Кондратьева и Т. Коски.  
 1959 г.  
 НА 27 — Полевые материалы Ю. Ю. Сурхаско, 1964—1972 гг. (ф. 1, оп. 50, ед. хр. 1—4).  
 НА 28 — Диалектологический атлас карельского языка (ф. 1, оп. 43, ед. хр. 307—308).

#### Фонотека Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР

По южным карелам: ФОН, № 266, 303, 410, 461, 528, 537, 541, 563/3, 563/8, 564—574, 704/9—10, 718. По северным карелам: ФОН, № 726, 740—741, 757, 762, 763, 823, 826—831, 836/5, 1419. По сегозерским карелам: ФОН, № 575—584, 1520, 1521, 2026/19. По тихвинским карелам: ФОН, № 937/8—10.

#### Научный архив Института этнографии АН СССР

КЭа—в — фонд Карельского отряда Комплексной экспедиции (полевые материалы): а — материалы 1959 г. (ед. хр. 17); б — материалы 1961 г. (ед. хр. 26); в — материалы 1960—1961 гг. (ед. хр. 28а).

#### Архив Всесоюзного географического общества

ГА — материалы Олонецкой губернии (ф. 25, оп. 1).  
 ГВ — материалы Тверской губернии (ф. 41, оп. 1).

#### Архив Академии наук СССР, Ленинградское отделение

АНА — материалы Д. К. Зеленина (ф. 849, оп. 1, № 268).  
 АНб — материалы П. В. Шейна (ф. 104, оп. 1, № 409 и др.).

#### Карельский государственный краеведческий музей

КГКМ 1 — Этнографическая экспедиция Госмузея КФССР 1955 г. Южный (вепский) отряд. Тетради полевых записей мл. науч. сотр. Р. А. Девиной. — Б-ка Карельского гос. краевед. музея (91 Э-91, инв. № 632).

#### Национальный музей Финляндии (Хельсинки)

НМ — Kansallismuseon Kansatieteen osasto. Suomalais-ugrilaisen esineluettelon kopiaokirja IY, Päänumerot 4518—4729. Kopioitu alkuperäisestä luettelosta 11 1950. Kansallismuseo. Koll. 4522, Vuokkiniemi, 136.

#### Архив Общества финской литературы (Хельсинки)

АО 1 — материалы И. Мартини: а — 1912 г. (Е 80); б — б. г. (Е 82); в — 1902 г. (Е 83); г — 1903 г. (III.G 10.3).  
 АО 2 — материалы У. Маннонен: а — 1936 г.; б — 1937 г.; в — 1938 г.  
 АО 3 — материалы Х. Хельминен: а — 1943 г.; б — 1944 г.  
 АО 4 — материалы А. Турунен, 1943 г. (D 426—619, № 615).  
 АО 5 — материалы А. Тансканен, 1957 г.  
 АО 6 — материалы Й. Перттола, 1960 г. (K 252 — по вепской свадьбе).

#### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВГО — Всесоюзное географическое общество.  
 ЖС — Живая старина. СПб.  
 ДАН СССР — Доклады Академии наук СССР. М.  
 ЗРГО — Записки Русского географического общества. СПб.  
 ИАН — Известия Академии наук. Пг.  
 КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М.  
 МКФУ — III Международный конгресс финноугроведов. 17—23 августа 1970. Тезисы. Т. 2. Таллин, 1970.  
 НА — Научный архив Карельского филиала АН СССР. Петрозаводск.  
 ОГВ — Олонецкие губернские ведомости. Петрозаводск.  
 СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР. Л.  
 СЭ — Советская этнография. М.  
 ТИЭ — Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. М.  
 ТКПС — Труды Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран.  
 ТЮНС — Труды юбилейной научной сессии, посвященной 100-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 1950. (Карело-Финский филиал АН СССР. Институт истории, языка и литературы).  
 FFC — Folklore Fellows Communications. Helsinki.  
 KA — Kansatieteellinen arkisto. Helsinki.  
 KV — Kalevalaseuran Vuosikirja. Helsinki—Porvoo.  
 SKST — Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia. Helsinki.  
 SKVR — Suomen Kansan Vanhat Runot. Helsinki.  
 SM — Suomen Museo. Helsinki.  
 MYA — Suomen Muinaismuisto-Yhdistyksen aikakauskirja. Helsinki.  
 SUSA — Suomalais-Ugrilaisen Seuran aikakauskirja. Helsinki.  
 SUST — Suomalais-Ugrilaisen Seuran toimituksia. Helsinki.



# ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
От редакторов . . . . .	3
Введение . . . . .	5
Краткий историографический очерк (5). — Обзор источников (21). — Задачи и методы исследования (26). — Краткая историко-этнографическая справка (33).	
<b>Глава 1. Обычаи и обряды добрачного периода . . . . .</b>	<b>37</b>
Семья и брак у карел в конце XIX—начале XX в. (37). — Положение молодежи в семье. Брачный возраст (42). — О роли праздников (45). — Беседы, гулянья, игрища (48). — «Лемби» и любовная магия (52). — Взаимоотношения парней и девушек (55).	
<b>Глава 2. Сватовство . . . . .</b>	<b>58</b>
Свадьба как основная форма заключения брака (58). — Общая схема ритуала (58). — Предпосылки сватовства (61). — Семейный совет в доме жениха (61). — Состав сватов (66). — Сбор и отправление сватов (72). — Предварительное сватовство (73). — Прием сватов и начало переговоров (74). — Совет родственников невесты — «дума» (77). — Поведение посторонних во время сватовства (79). — Объявление ответа сватам (80). — Скрепление договора (82). — Завершение сватовства (85). — Начало причитывания (86). — Сватовство как начало свадьбы (88).	
<b>Глава 3. Предсвадебная обрядность . . . . .</b>	<b>90</b>
Взаимоотношения между «родами» жениха и невесты (90). — Согласование экономических вопросов (93). — Официальное завершение переговоров (97). — Обрядовая подготовка жениха и невесты к браку (101). — Приготовление приданого и даров (111).	
<b>Глава 4. Свадьба в доме невесты . . . . .</b>	<b>113</b>
Начало собственно свадьбы (113). — Свадебный поезд (121). — Приготовление к свадебному пиру и утренние обряды в доме невесты (126). — Прибытие поезжан в дом невесты (129). — «Выводной стол» (132). — Особенности поведения жениха и невесты во время «выводного стола» (137). — Прощание невесты с девичеством и родным домом (141). — «Окручение» невесты (145). — Обряды, сопутствующие «выводному столу» (150). — Выдача невесты жениху (155). — Проводы свадебного поезда (158).	

<b>Глава 5. Свадьба в доме жениха и послесвадебная обрядность . . . . .</b>	<b>161</b>
Поезд новобрачных (161). — Венчание (164). — Прибытие поезда в дом новобрачного (167). — Обряды «приводного стола» (174). — Смотрины молодухи (176). — Обряды брачной ночи (182). — Обряды второго дня (185). — Обряды и обычаи переходного периода (195). — Приданое и связанная с ним обрядность (197). — Послесвадебные отгостки (199).	
<b>Заключение . . . . .</b>	<b>204</b>
Структурно-функциональная характеристика карельской свадьбы (204). — Региональная типология карельской свадьбы (209). — Основные направления эволюции карельской свадьбы (212).	
<b>Литература . . . . .</b>	<b>220</b>
<b>Архивные материалы . . . . .</b>	<b>233</b>
<b>Список сокращений . . . . .</b>	<b>235</b>

Юго Юльевич Сурхаско

КАРЕЛЬСКАЯ СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ  
(конец XIX—начало XX в.)

Утверждено к печати  
Институтом языка, литературы и истории  
Карельского филиала Академии наук СССР

Редактор издательства  
В. Т. Бочевеер

Художник  
Л. А. Яценко

Технический редактор  
И. М. Кашеварова

Корректоры  
Э. В. Коваленко и Г. И. Суворова

Сдано в набор 9/VI 1977 г. Подписано к печати  
31/X 1977 г. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага № 1.  
Печ. л. 15 + 3 вкл. (2 печ. л.) = 17 усл. печ. л.  
Уч.-изд. л. 18.68. Изд. № 6452. Тип. зак. № 432  
М-24259. Тираж 1950. Цена 2 руб.

Ленинградское отделение издательства «Наука»  
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская линия, д. 1

1-я тип. издательства «Наука»  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

## ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

В МАГАЗИНАХ КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»  
ИМЕЮТСЯ В НАЛИЧИИ КНИГИ:

Арутюнов С. А., Сергеев Д. А. Проблемы этнической истории Берингоморья. Эвенский могильник. 1975 г. 1 р. 91 к.

Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч. 2. Забайкалье. 1975 г. 1 р. 89 к.

Великанова М. С. Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья. 1975 г. 1 р. 66 к.

Грацианская Н. Н. Этнографические группы Моравии. К истории этнического развития. 1975 г. 81 к.

Древнее жилище народов Восточной Европы. 1975 г. 1 р. 56 к.

Жеребцов Л. Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII—начале XX в. 1972 г. 47 к.

Моногарова Л. Ф. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. 1972 г. 67 к.

Н. Миклухо-Маклая.

Днестровья и прилегаю-  
щих земель. 1975 г. 1 р. 55 к.

1975 г. 1 р. 37 к.

Культуры народов При-

п.

РЕСУ:

л., 7.

### ОПЕЧАТКА

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
105	21 снизу	[28, с. 86].	[282, с. 86].

Ю. Ю. Сурхаско

магазин «книга — почта»  
Северо-Западной конторы «Академкнига»